

الأصول الاجتماعية والفكرية للحركة الإسلامية المغربية

سيرورة التحول من الراديكالية إلى الاعتدال

عبد الإله سطي

الأصول الاجتماعية والفكرية للحركة الإسلامية المغربية

سيرورة التحول من الراديكالية إلى الاعتدال

عبد الإله سطي



مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTRE FOR STUDIES



النسخة الأولى: مارس/آذار 2021 م - 1442 هـ

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن مركز الجزيرة للدراسات



الدوحة - قطر
هواتف: 4930181 -4930183 -4930218 (974+)
فاكس: 4831346 (974+) - البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net

التجهيز وتصميم الغلاف: **قطاع الإبداع الفني بشبكة الجزيرة الإعلامية**

المحتويات

مقدمة

وصـــل حزب العدالة والتنمية إلى قيادة الحكومة المغربية لأول مرة في تاريخه، بعد فوزه بالانتخابات التشـــريعية للخامس والعشرين من نوفمبر/ تشرين الثاني 2011. والتي جاءت في سياق إقليمي متسم بالحراك الشعبي الذي شهده العديد من البلدان العربية، وســـياق محلي متسم بالدينامية السياسية التي أحدثتها "حركة 20 فبراير" على المشهد السياسي المغربي.

تبوُّء الحزب للمرتبة الأولى بالانتخابات التشـــريعية لســـنة 2011؛ شـــكَّل لحظة فارقة في تاريخ مشـــاركته السياســـية، التي مرَّت عبر سلسلة من المراحل، بدأت أولى بوادرها عندما انفصل قادة وأُطر الحزب الحاليين، عن تنظيم "الشبيبة الإسلامية" بداية الثمانينات من القرن الماضي. بعد أن ظهرت نزعة التشدد والتطرف بالممارسات التي أقدمت عليها بعض قيادات الشبيبة الإسلامية وعلى رأسهم زعيم الحركة "عبد الكريم مطيـــع"، منذ اغتيـــال المناضل الاتحادي، "عمر بن جلون"، ســـنة 1975، إلى حدود صدور مجلة "المجاهد" سنة 1981، معلنة عن خط الجهاد كسبيل للتغيير الاجتماعي والسياسي لدى الحركة.

إزاء ذلك، أعلن "عبد الإله بنكيران" بمعيَّة مجموعة من الشباب عن تبرُّئهم من تصرفات مرشـــد "حركة الشبيبة الإســـلامية"، عبد الكريم مطيع، ومن الخط السياسي الذي تعتمده[1]، فاتجهوا نحو إنشـــاء تنظيم حركي جديد، ســـنة 1981، تحت اســـم "الجماعة الإسلامية"، التي أعلنت في أول بيان لها عن جملة من المبادئ والتوجهات،

(1) بعد خروجه من الاعتقال الأول الذي امتد لثلاثة أشهر، ما بين 23 سبتمبر/ أيلول 1980 إلى يوم 23 ديسمبر/ كانون الأول 1980، أصدر "عبد الإله بنكيران" بمعية "عبد الله باها"، بيانًا نُشر بجريدة الميثاق، بتاريخ 7 يناير/ كانون الثاني 1982، وأُعيد نشره بكل من جريدة الشرق الأوسط والوطن العربي، معلنًا من خلاله عن "القطيعة التنظيمية مع "حركة الشبيبة الإسلامية" ومرشدها "عبد الكريم مطيع"، فضلًا عن تبرُّئه من ممارسات بعض أتباع "عبد الكريم مطيع"، حتى يعرف رجال الأمن ألا صلة للشباب بما يوزعه مطيع وما يتبناه من مواقف معادية للنظام الملكي، وإعلانه للثورة والعمل المسلح للإطاحة بالنظام، فكان لهذا البيان أثر كبير في التخفيف من المعاناة التي طالت الشباب"، انظر: الأمين بوخبزة، في: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج2، (الرباط، طوب بريس، 2008)، ص 35.

أولها نبذ العنف وتجنب العمل السري والانفتاح على المجتمع والدولة.

شهدت بذلك مرحلة الثمانينات على بلورة خطاب نقدي لدى الحركة، قائم على مراجعة التوجهات الفكرية والتنظيمية التي تقوم عليها "حركة الشبيبة الإسلامية"، كان من أبرز مخرجاتها في تلك الفترة: رفض العنف كآلية للتغيير السياسي والاجتماعي، وتجنب الاصطدام بالسلطة السياسية، والسعي نحو إقرار الشرعية القانونية لحركة "الجماعة الإسلامية"، بينما احتفظت الحركة بالخط الدعوي القائم على تحكيم الشريعة كمصدر للتشريع، والدعوة إلى نبذ الانحراف الديني داخل المجتمع.

بعد أن شكّلت مرحلة الثمانينات مرحلة للتأصيل النقدي، والمراجعات التنظيمية والفكرية، وذلك في سبيل كسب الثقة من طرف السلطة السياسية، جنحت الحركة مع بداية التسعينات نحو البحث عن موطئ قدم داخل الخريطة الحزبية بالمغرب؛ فالهاجس السياسي ظل مطروحًا من قبل قادة وأطر الحركة؛ خلال النقاشات والحلقات التعبوية الدَاخلية، التي كانت من ثمارها، بروز توجه يروم الانفتاح على العمل السياسي، وذلك من خلال طرح ثلاث صيغ للمشاركة السياسية: إما التوجه نحو تأسيس حزب سياسي، أو الانخراط بحزب قائم، أو لعب دور "جماعة ضغط" إذا ما استُنفدت جُلُّ السبل للمشاركة الحزبية.

بالموازاة مع تغيير اسم الحركة من "الجماعة الإسلامية" إلى اسم "الإصلاح والتجديد"، سنة 1992، كتتويج لمسار من المراجعات والتحولات الطارئة على بنيتها التنظيمية وهيكلتها الفكرية خلال فترة الثمانينات، ستتجه أطر الحركة نحو تقديم طلب لتأسيس حزب سياسي تحت اسم "التجديد الوطني"، وهو الطلب الذي قوبل برفض من قبل السلطات الإدارية بمدينة الرباط، بداعي مخالفة القانون الأساسي للحزب للمعايير والضوابط القانونية، فكان البديل هو البحث عن سبيل للانخراط في تنظيم سياسي قائم.

فتحت الحركة قنوات للتواصل والحوار مع العديد من قادة الأحزاب السياسية؛ سليلة الحركة الوطنية، في مقدمتهم "حزب الاستقلال" ثم "حزب الشورى والاستقلال" و"حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية"، وهو ما تعذّر معه الوصول إلى نتائج لتأمين عملية الاندماج الكلي للحركة بهذه الأحزاب قبل أن تتوصل إلى اتفاق مع الدكتور "عبد الكريم الخطيب"، الرجل المقرَّب من القصر الملكي، والأمين العام لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية آنذاك، بعد سيرورة من النقاشات والحوارات

الداخلية، التي تكلَّلت في نهاية المطاف باندماج رسمي لأطر وقادة الحركة بالحزب في مؤتمر استثنائي نُظِّم صيف 1996. وهو الاندماج الذي كان مشروطًا من قبل الدكتور "الخطيب"، بثلاثة عناصر أساسية، وهي: الإسلام؛ والملكية، ونبذ العنف.

شكَّل اندماج قادة وأطر الحركة بالعملية السياسية، مرحلة مفصلية في معالم التحولات الطارئة على توجهات وممارسات الحركة، عبر الانتقال من حركة دعوية هويَّاتية إلى فاعل سياسي وظيفي من داخل المؤسسات الرسمية، والذي كانت من أبرز تجلياته حصول العديد من أعضاء الحزب على مقاعد برلمانية بمجلس النواب، بعد الانتخابات التشريعية لسنة 1997 التي خاضوها باسم حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"؛ وهو ما دشَّن مرحلة جديدة في تاريخ أعضاء وأطر الحركة، الذين بدؤوا بالتمرس على الممارسة التشريعية والاختلاط بالمشهد السياسي وبباقي الفاعلين السياسيين، بكل ما يعني ذلك من تأثير في أشكال تعاطيهم مع القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العامة، خصوصًا أن عملية الاندماج السياسي للحركة توازت مع مرحلة الانفتاح على المعارضة اليسارية، التي قادت إلى تشكيل حكومة التناوب التوافقي، وأيضًا مراجعة الوثيقة الدستورية، سنة 1996، التي حملت جملة من التعديلات والمستجدَّات الدستورية، توافقًا مع المطالب التي تضمنتها بعض مذكرات أحزاب الكتلة الديمقراطية.

كانت سنة 1996 أيضًا سنة مفصلية مع تأسيس حركة جديدة تحت اسم "التوحيد والإصلاح" نتيجة اندماج "حركة الإصلاح والتجديد" مع حركة "رابطة المستقبل الإسلامي" والتي كانت عبارة عن تجميع لعدة جمعيات، بعضها من بقايا الأعضاء السابقين للشبيبة الإسلامية في إطار واحد. هكذا، "عرفت سنة 1996 تتويجًا لمسارين اندماجيين منفصلين؛ أولهما سياسي/ حزبي، والثاني دعوي/ حركي، نتج عنه ازدواجية في المؤسسات ستطبع تجربة الإسلاميين المغاربة طوال الفترة المقبلة، مع بروز ثنائية "الدعوي والسياسي" وطبيعة العلاقة المفترضة بينهما"[1].

توالى الصعود الانتخابي لأطر وقادة الحركة من داخل "حزب العدالة والتنمية"؛

---

(1) محمد الكوخي، "الإسلاميون المغاربة وفشل الانتقال لما بعد الحركة الإسلامية"، **مركز الجزيرة للدراسات،** 1 فبراير/ شباط 2018، (تاريخ الدخول: 16 فبراير/ شباط 2018): https://bit.ly/30b1Anw.

الاســم البديل لحزب "الحركة الشــعبية الدســتورية الديمقراطية"[1]، خلال المراحل الانتخابية الذي شهدها المغرب سنوات 2002، حيث رفع الحزب من عدد ممثليه داخل مجلس النواب خلال الانتخابات التشريعية للسابع والعشرين من سبتمبر/ أيلول 2002 إلى 42 مقعدًا، والانتخابات التشريعية للسابع من سبتمبر/ أيلول 2008 إلى 46 مقعدًا، قبل أن يتوج تطور مساره الانتخابي خلال الانتخابات التشريعية للخامس والعشرين من نوفمبر/ تشرين الثاني 2011 بحصوله على 107 مقاعد. وهي الانتخابات التي شكَّلت منعطفًا مميزًا في مسار الحزب؛ نظرًا لما شكَّلته لحظة الحراك الشعبي العربي بالعديد مــن البلدان العربية، والدينامية السياســية والاجتماعية التي صاحبت بروز "حركة 20 فبراير" على المستوى المحلي، من تداعيات على المشهد السياسي المغربي.

قــاد "حزب العدالة والتنمية" الحكومة المغربية التي أفرزتها تشــريعيات 2011، برئاســة "عبد الإله بنكيران" وبتحالف مجموعة من الأحزاب السياسية، التي يتعارض بعــض منها في مرجعيَّاتها ومنطلقاتهــا المذهبية مع مرجعية "حزب العدالة والتنمية"، الذي يمثِّل جل قياداته الجيل المؤسِّس للتجربة الحركية الإسلامية في المغرب. وبدأ الســؤال عن كيفية المواءمة ما بين تدبير الشــأن العام وبلورة السياســات العامة من داخل الحكومة، وبين المرجعية الإســلامية وقضايــا الهوية التي يحتكم إليها الحزب في أيديولوجيته.

في العموم؛ يؤدي استقراء هذا المسار المطَّرد الذي مرَّت منه الحركة الإسلامية المنفصلة عن "حركة الشــبيبة الإســلامية"، إلى حدود الاندماج في العملية السياسية، بلوغًــا عند لحظة قيادة الحكومة، إلــى أن الانتقال من المرجعية الراديكالية الصدامية كما أسست لها "حركة الشبيبة الإسلامية"؛ ونشأت عليها أغلبية قادة الحزب حاليًّا، إلى المرجعية الاعتدالية بكل ما يعني ذلك من الاندماج في الشرعية القانونية، وتبني اعتدالية الطرح في التصورات والممارسات والسلوكات السياسية. أي إن هناك تحولات عديدة جرت تحت جلابيب الحركة الإســلامية المغربية، ولعل المســافة الزمنية الفاصلة ما بين ظهور أول تعبير عن المرجعية الإســلامية، ســنة 1969، ممثَّلًا في "حركة الشبيبة الإســلامية"، إلى حدود ســنة 2016، وهي المدة التي انتهــت فيها الولاية الحكومية

(1) أقدمت الأمانة العامة لحزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، سنة 1999، على عقد مؤتمر وطني للحزب، بغية تغيير اسمه الذي تُوِّج بعد نقاش مستفيض بإقرار اسم "العدالة والتنمية" كاسم بديل للحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية.

الأولى لحزب العدالة والتنمية على رأس الحكومة المغربية، هي مسافة كافية لتقييم كنه هذه التحولات والسياقات التي تولَّدت عنها، ومخرجاتها سواء على مستوى الهيكلة التنظيمية للحركة أو على مستوى ممارساتها السياسية؛ إذ بات واضحًا أن دخول الحركة الإسلامية في المغرب خلال العقود الثلاث الماضية في دينامية التسييس، والمشاركة الانتخابية ثم الممارسة البرلمانية، قبل أن تتولى قيادة الحكومة المغربية، بما يقتضي ذلك من الاستناد إلى معيار المصلحة والخضوع إلى إكراهات التوافق وموازين القوى، كان له تأثير بالغ على مستوى الخيارات والمواقف والمرجعيات الأيديولوجية للحركة؛ مما أفضى إلى بروز نزعة براغماتية في الممارسة السياسية لأطر وقادة الحركة، نتج عنه مع توالي السنوات، التراجع عن النزعة الأيديولوجية القائمة على المرجعية الإسلامية، وتبني خيارات واقعية بما تقتضيه المصلحة السياسية.

فقد كانت المفاهيم الرئيسة التي قامت عليها الحركة في بداياتها التأسيسية، يغلب عليها النزعة الأيديولوجية الدينية من خلال الاستناد إلى قاموس هوياتي يمتح من المرجعية الإسلامية مشروعيَّته، من قبيل "إقامة الدولة الإسلامية"، و"الإسلام هو الحل"، و"القرآن دستورنا" و"إنزال الشريعة". بيد أنه مع عملية المراجعات التي دشنتها الحركة بداية الثمانينات، ثم تأثير الممارسة السياسية من داخل المؤسسات السياسية الدستورية، انتقلت الحركة تدريجيًّا إلى تبني قاموس مفاهيمي، يمتح من مرجعيات الحداثة السياسية من قبيل "الديمقراطية"، و"الدولة الوطنية"، و"الإصلاح السياسي".

على ضوء ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى رصد تحولات الحركة الإسلامية المغربية، من خلال الانطلاق من سؤال رئيس: كيف تؤثر الممارسة السياسية على البنية التنظيمية والأيديولوجية للحركة الإسلامية؟ ولماذا كلما ازداد انخراط واحتكاك أطر وقادة الحركة الإسلامية في الممارسة السياسية والمؤسساتية ابتعدوا تدريجيًّا عن أيديولوجيتهم وأفكارهم وتصوراتهم التقليدية؟

فمسار الحركة الإسلامية قيد الدرس لم يكن مسارًا خطيًّا، بل كان مسارًا مطردًا خاضعًا إلى منعرجات وسياقات متقلبة، عبر الانتقال من حركة دينية بمرجعية هوياتية، تقدم نفسها كبديل للوضع السياسي القائم عبر نهج سلوك التغيير السياسي، إلى حركة شبه سياسية تمزج بين مجال الدعوة ومجال السياسة، إلى حزب سياسي خاضع إلى قواعد الممارسة السياسية البراغماتية. وهو مسار فرض على الحركة التكيف مع متغيرات الظرفية الاجتماعية، والبيئة السياسية القائمة بهدف الانخراط في العملية

السياســية. لهذا، كلما زادت درجة الانفتاح السياســي زاد حجم انخراط الحركة في الممارسة السياسية، مستفيدة من حجم الفرص السياسة المتاحة أمامها، من أجل تعزيز حضورها السياســي والاجتماعي. وكلما تعزز هذا الحضور السياسي داخل مؤسسات الدولة، تنســاق الحركة نحو تعديل مواقفها والتخفُّف من ثقل مرجعياتها وتصوراتها الأيديولوجية بما يتوافق مع موقعها داخل المؤسسات السياسية، والتزامها بالديمقراطية ونبــذ العنف والاعتــدال في الطرح والقبول بالتعدديــة، والانخراط في تحالفات مع تنظيمات وأحزاب سياســية أخرى، بما تمليه السياقات ومتطلبات الممارسة السياسية البراغماتية.

وعليه، بما أن أي تعبير سياســي أو خطاب أيديولوجي هو وليد للســياقات التي أفرزتــه، وبالتالــي لا يمكن فصله عن البيئة السياســية والاجتماعية والاقتصادية التي أنتجته، يتجه الســؤال رأسًــا نحو البحث عن ظروف نشــأة هذه الحركة الإســلامية، وســياقات إنتاج خطابها السياســي، وبناء هويتها الجمعية، وبالتالي الاســتقصاء عن الجذور الفكرية والاجتماعية والثقافية التي استمدت هذه الحركة منها وجودها، حتى يتسنى فهم واستيعاب ممارساتها الراهنة.

فَمَــنْ هؤلاء الذين أسســوا الحركة الإســلامية فــي المغرب؟ ومــا خلفياتهم الأيديولوجيــة والاجتماعية؟ وهل نشــأت الحركة الإســلامية كرد فعــل على الواقع السياسي والاقتصادي لدولة ما بعد الاستقلال أم هي انعكاس لنظيرتها من الحركات في المشرق العربي؟

كيــف تطورت هذه الحركة؟ وما المتغيرات التي أســهمت في ســيرورة تحول خطابها السياســي والدعوي لتكون ما عليه راهنًا؟ هل لا يزال قادة الحركة متمســكين ببناء الدولة الإسلامية وإنزال الشريعة؟ أم أن ممارساتهم السياسية واحتكاكهم المباشر بالعمل المؤسساتي جعل تصوراتهم وتمثلاتهم أكثر واقعية وبراغماتية؟

كيف كان انعكاس تدبير الشأن العام لأطر وقادة هذه الحركة من داخل مؤسسة الحكومة على مستوى خطابهم السياسي؟ هل أدى اختبار تدبير الشأن العام من خلال رئاسة الحكومة إلى تغيير مدركاتهم السياسية وتعديل مرجعياتهم الأيديولوجية؟

في محاولة للإجابة عن التســاؤلات الســابقة، تنظر هذه الدراســة إلى الحركة الإســلامية كحركة اجتماعية وسياسية، وليدة لشــروط اقتصادية واجتماعية وسياسية، وبالتالــي فعملية التكيف والتفاعل مع هذه الشــروط المنتجــة لها تفتح المجال نحو

حـدوث تحولات وتغييرات فـي المرجعيات والمنطلقات التي تأسسـت عليها هذه الحركة بشكل مطَّرد ومتعاقب.

وبنـاء عليه، تفترض هذه الدراسـة أن الحركة الإسـلامية في المغرب نشـأت كحركة هوياتية، مرتبطة بالسـياقات والظرفية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تولَّدت عن دولة ما بعد الاستقلال؛ فهي عمل جماعيCollective Action مبني على هوية جمعية Collective Identity، تشـكَّلت كـرد فعل على إخفاق عملية التحديث القسري لدولة ما بعد الاستقلال. وأنه كلما ازدادت بنية الفرص السياسية التي يوفرها النظام السياسـي للحركة الإسلامية بالاندماج في المجال العام الرسمي، زادت فرص اعتدالية أيديولوجيتها. وكلما انخرطت الحركة الإسـلامية في العمل السياسـي، وقع تحول في بنياتها التنظيمية وممارسـاتها السياسية وأطرها الفكرية. وعليه، تجادل هذه الدراسـة بكون الخطاب الأيديولوجي لهذه الحركة هو متغير تابع للممارسة السياسية وتداعيات السـياقات السياسـية والاجتماعية والاقتصادية على البيئة الداخلية للحركة كمتغير مسـتقل. فالانخراط المتدرج في الشأن العام، والمشاركة في العملية السياسية المؤسسـاتية، ثم الوصول إلى رئاسـة الحكومة، كلها عوامـل ومتغيرات لعبت دورًا بارزًا في مراجعة أطر وقادة الحركة، للكثير من مقولاتهم المرجعية ولنظرتهم لذاتهم التنظيمية، ولدورهم داخل العملية السياسية.

وفـق ذلك، ينتج عن مشـاركة الحركة فـي العملية السياسـية والحياة الحزبية والمنافسـة الانتخابية، ديناميات داخلية وتغييرات فـي زوايا النظر، عبر فرز تقديرات تسـتحضر حسـابات المكاسـب والخسـائر في أهداف الحركة، يجعل هذه الأخيرة عرضة للتحول والتغير والتطور، في بنيتها الأيديولوجية وممارسـاتها السياسية. فكلما اندمجت الحركة في بيئتها السياسية توجهت نحو تبني الخيارات الديمقراطية، والتخلي عن مرجعياتها التقليدية. وعليه، فهذه الحركة بدأت كحركة هوياتية تسعى إلى استعادة الذات الإسلامية، ثم تحولت إلى فاعل سياسي يعبِّر عن نفسه في إطار حزب سياسي، يسـعى إلى تبني مبـادئ التحديث، والعمل في إطار الدولة الوطنية وفق تشـريعاتها وتنظيماتها ومؤسساتها العصرية.

وهو ما يؤدي بنا إلى طرح سؤال منهجي؛ حول الكيفية التي يمكن معها استقراء تحولات الحركات الإسلامية، وفق ما يوفره لنا المخزون السوسيولوجي من مقتربات نظرية في تحليل وتفسير عمل الحركات الاجتماعية.

فقد دفعت المحاولات المتكررة لفهم بنية تشــكل واســتمرار وتحول الحركات الاجتماعيــة، الكثيــر من الدراســات الغربية إلى الجمع بين أكثــر من مقترب نظري والدمج والتركيب فيما بينها، قصد تحقيق فهم أكثر شمولية ودقة للحركات الاجتماعية المعاصرة. لهذا، ســتتجه هذه الدراســة إلى الاعتماد على أكثر من مقترب نظري في دراسة تحولات الحركات الإسلامية. على أساس أن يشكِّل هذا الجمع تكاملًا نظريًّا وإضافة نوعية، بناء على ما تشــكَّل وتأسَّس من نظريات سوسيولوجية في هذا الباب، لفهم أكثر موضوعية وأكثر دقة للحركات الإسلامية في المغرب. لهذا، نجد من الأهمية بمكان ومن المفيد والأجدر أن تتم دراســة الحركات الإســلامية في ســياق نظريات الحــركات الاجتماعيــة، وذلك للفائدة التي قد تقدمها هــذه النظريات في فهم طبيعة هذه الحركات والأدوار التي تقوم بها داخل محيطها[1].

وبناء عليه، في معرض البحث عن الســياقات التي ظهرت فيها القطيعة النقدية، التي أحدثها الفاعل الإســلامي محطَّ دراســتنا مع مرجعياته السابقة، يثار سؤال حول الدوافــع والمحفزات وأيضًا المعاني التي خلعها علــى الأفكار الجديدة التي أفضت إليهــا عمليــة التحول؟ فكان الجواب متمركزًا حول الوحــدات التحليلية التي توفرها أطر تحليل الحركات الاجتماعية، وخصوصًا في مفهومي تحول بنية الفرص السياسية وتحول إطار الفعل الجماعي.

فهناك علاقة سببية بين إدراك الفاعل الإسلامي لبنية الفرص السياسية التي تتاح أمامه، بناء على التحولات التي طرأت على النظام السياسي، وتغيير ممارساته السياسية، التــي أثَّرت بدورها على تكييف مواقفه ومرجعياته الأيديولوجية مع الواقع السياســي القائم.

كما أن وصول الفاعل الإسلامي إلى المشاركة في تدبير الشأن العام من خلال المؤسســات الدســتورية، كان له انعكاســات على التزاماته بمرجعياته الأيديولوجية ومنطلقاتــه الفكريــة. في الحالة الأولى، وجدنا أن مخرجــات عملية التحليل تتوافق مــع مــا يقدمه مقترب بنية الفرص السياســية، الذي يركز بدرجــة أولى على العلاقة

(1) Kniss, F. and Gene, B, "Religious Movements," In The Blackwell Companion to Social Movements, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi (Malden: Blackwell Publishing, 2007), p. 701.

القائمة ما بين الحركات الاجتماعية، وبيئتها المحيطة بها خصوصًا البيئة السياســية[1]. فالفرصة السياســية هي عبارة عن قدرة الحركة على التكيف مع التغيير الحاصل في البيئة السياسية، بما يمكّنها من تحقيق شرعية وجودها وإبراز كينونتها.

فوفقًا لمفهوم الفرص السياســية، يعتبر صعود الحركة الإســلامية التي تدرســها هذه الدراســة، عبر الانتقال من الراديكالية نحو البحث عن ســبل للمشاركة السياسية في المجال العام الرســمي، جاء بناء على اســتغلال التغير الحاصل في بنية الفرص السياسية المتاحة أمامها، والتكيف مع التحول الطارئ في بيئة النظام السياسي القائم. وهو ما يُســمى بـ(نوافذ الفرصة) التي تشــجّع التيارات والحــركات المجتمعية على تشــكيل ذاتها، أو إتاحة الفرصة للفاعلين المجتمعيين بالانضمام إليها، والانخراط في أنشطتها. وبالتالي، هذا المنظور يتيح مداخل تفسيرية لمقاربة النشأة والتطور الحاصل لــدى الحــركات، من خلال تمدد أو تقلص الفرص التي تتيحها البيئة السياســية التي تنشط بها[2].

بيد أن النظر إلى التحول الحاصل لدى الفاعل الإسلامي، عبر تعديل الممارسات وتغير الأهداف واستراتيجيات العمل، ثم القيم والمبادئ الراسخة والمفاهيم المؤطِّرة للعمل السياســي، دفع إلى النظر لممارســة الفاعل الإسلامي من زاوية نظرية مكمِّلة لمقترب بنية الفرص السياسية، من أجل المساهمة في تفكيك تداعيات انخراط الفاعل الإســلامي في العملية السياسية، مســتلهمًا تغير الفرص السياسية المتاحة أمامه، على المســارات السياسية التي اتخذها في طريقه للاعتدال، وعلى المرجعيات والتصورات والأفكار التي تؤطِّر عمله في الميدان السياســي، وهو مقترب تأطير الفعل الجماعي، الذي يساعد على استجلاء واستقصاء المحفزات والمسببات والعوامل، التي تؤدي إلى تأثير تفاعل الفاعل الإسلامي مع العمل السياسي، على أفكاره وعلى أفعاله السياسية والاجتماعية.

انبثــق مفهــوم الإطار Frame كمقترب نظري في حقــل الحركات الاجتماعية، "للإشــارة إلى المخططات التفســيرية التي تســمح للأفراد بتحديد وإدراك وتســمية

(1) Ziad Munsonn, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood", **The Sociological Quarterly**, Vol 42, n° 4. (2001), p. 494.

(2) Marco Giugni, "Political Opportunities: From Tilly to Tilly", **Swiss Politcal Science Review**, n° 15, (2009), https://bit.ly/35NUpCI.

الأحـــداث فـــي فضاء حياتهـــم اليومية والعالم عمومًا، وتســـهم فـــي توجيه أعمالهم وتفاعلاتهم"[1]، علاوة على ذلك، يسمح مقترب تحليل أطر الفعل الجماعي، "بإعطاء معنى وتفســـير الأحداث والظروف ذات الصلة، وذلك لحشد المناصرين والمشاركين المحتملين ولكسب تأييد الجمهور والتعبئة المجتمعية"[2].

ففي العملية التي صاحبت مسار التحول لدى الحركة الإسلامية بالمغرب، حسب المعطيات الميدانية المتحصَّل عليها، يلاحَظ أن الحركة شـــهدت العديد من العقبات والتحديـــات، في خضم تفاعلها مع العملية السياســـية خصوصًـــا ما يتعلق بمرجعيتها الأيديولوجيـــة. وهو ما دفعها إلى البحث عن حلول واســـتراتيجيات للمواجهة، حتى تستمر في ضمان شرعية وجودها. فكان الخيار هو تكييف أيديولوجيتها مع متطلبات كل سياق على حدة، والدفع نحو تبني خطابات تراجع المنطلقات والأسس التي بنت عليها مرجعيتها السياســـية والفكرية. هذا المســـار يقدم وحدات تحليلية نجد تجلياتها في مقترب تحليل إطار الفعل الجماعي، الذي يقوم على ثلاثة عناصر أساسية مرحلية ومترابطة فيما بينها، متمثلة في: عنصر تحليل الإطار Diagnostic Framing؛ ويتلخص في تشخيص مضمون المشكلة والمواقف التي تعترض مسار الحركة في خضم تفاعلها وانخراطهـــا في العملية السياســـية. ثم هناك عنصر التأطير الاستشـــرافي Prognostic Framing؛ والذي يختصر طبيعة الحلول المقترحة والاستراتيجيات الممكنة للتعامل مع المشكلة التي تواجهها الحركة، ثم عنصر التأطير التحفيزي Motivational Framing؛ والـــذي من خلاله تضع الحركة محفزات للبقاء واســـتمرار التنظيم، من خلال عملية تحويل الإطار Frame Transformation الذي يغير التصورات والمدركات الســـابقة، لدى قواعد الحركة وتوفير خطابات تحفيزية من أجل البقاء.

---

(1) Snow, D. and Benford, R. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", **Annual Review of Sociology,** n° 26, (2000), p. 98.

(2) Snow, D. and Benford, R. "Ideology, frame resonance, and participant mobilization", **International Social Movement Research**. n° 01, (1988), pp. 197-218.

الفصل الأول

الجذور التاريخية والاجتماعية للحركة الإسلامية المغربية

تفـرض عملية دراسـة أية حركة إسـلامية، تتبـع المراحل التـي تبلورت فيها كأيديولوجية ومذهب، أي بمعنى آخر كعقيدة سياسية متكاملة، وذلك بتحليل مقولاتها وطروحاتها ثم رصد التحولات التي طرأت عليها.

في هذا الباب، يرى بعض علماء الاجتماع[1] أن الحركة الاجتماعية تمر بمراحل أربعة قبل أن تصل إلى مرحلة التنظيم، فهي تبدأ أولًا بظهور "القلق الاجتماعي"، مرورًا بمرحلة "الإثارة الجمعية"، ثم "مرحلة التشـكيل" انتهاء بمرحلة "التنظيم"، مع الأخذ بعيـن الاعتبـار عدم وجود فواصل وحدود قاطعة بيـن كل مرحلة. ويقصد بالمرحلة الأولى الخاصة بالقلق الاجتماعي وجود حالة من عدم التوازن في المجتمع مما يؤدي إلـى حالة من القلق الاجتماعي، التي تؤدى بدورها إلى المرحلة الثانية وهي "الإثارة الجمعية" بمعنى تحريك الأفراد، واسـتثارة دوافع وأفكار جديدة تزيد من حالة التبرم الموجودة، في هذه المرحلة تعمل على إعادة تقييم الأساليب والأفكار التقليدية القائمة والحث في المقابل على إيجاد أساليب جديدة في العمل والتفكير، أي إن عمق الإثارة الجمعيـة يؤدي إلى خلق مفاهيم ومعتقـدات جديدة عند الأفراد تحركهم نحو أدوار اجتماعية، إلا أن هذه المرحلة تحتاج إلى وجود ميكانيزمات أخرى حتى تأخذ الحركة الاجتماعية شكل التنظيم.

لهـذا، لـن تكتمل عملية بنـاء "براديغم تحليلي" للتحـولات التي طرأت على الحركة الإسـلامية بالمغرب من دون الوقوف على الأسـباب الرئيسـة والعميقة التي كانت وراء نشأة هذه الحركة، وتحديد الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية (خلال فترة السـتينات والسـبعينات من القرن الماضي)، والتي "كانت سببًا مباشرًا في تشكل

---

(1) هالة مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة**، (القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 1996)، ص 55.

نظرية سياسية واجتماعية تنادي بالإسلام حلًّا لكل مشاكل العصر من وجهة نظرها"[1].

أولًا: سياق النشأة وإرهاصات التشكل: في إعادة تأصيل الظاهرة

لماذا يساند بعض الناس الحركات الدينية؟ ولماذا ينتمي بعضهم لحركات إسلامية في مجتمعات يعتبر الإسلام دينها الرسمي؟ هذه بعض التساؤلات التي أثارها – ولا يزال يثيرها – بعض الباحثين في حقل الإسلامولوجيا Islamology.

فالحركة الإسلامية شأن الحركات الاجتماعية والسياسية؛ لها مسبِّبات نتجت عن ميلادها ومحفزات لانتشارها ومسارات لتشكلها سواء على مستوى الخطاب المؤسِّس لأيديولوجيتها، أو على مستوى الأطر المؤسِّسة لتنظيماتها. لهذا، تحتم الدراسة النبش الأركيولوجي في تاريخ ظهور الحركات الإسلامية بالمغرب، ليس إعادة لأحداث تاريخية ووقائع تم تناولها في دراسات سابقة بغير قليل من الدقة والتركيز، ولكن بهدف دراسة السياقات والخلفيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية الدافعة لهذه النشأة.

1. الاستعمار وأزمة المجتمع التقليدي: بروز المطلب الهوياتي

لقد ظهرت أولى التعبيرات الحركية الإسلامية كتوجه سياسي قائم الذات في المغرب، مع أواخر الستينات وبداية السبعينات قبل أن تنتشر بشكل واسع بداية الثمانينات من القرن الماضي، وإن كانت جذورها تعود إلى أبعد من ذلك بكثير[2]. فالواقع السائد آنذاك كان يحيل على مجموعة من التغيرات البنيوية سواء على مستوى المؤسسات المجتمعية، أو على مستوى المؤسسات السياسية، في بلد خارج لتوِّه من نير الاستعمار. بما يعني ذلك من استلاب الإرادة الشعبية والإدارية من قبل مؤسسات المستعمر، المدفوعة بقوة عسكرية وثقافية؛ الأمر الذي خلَّف شرخًا في الهوية المحلية القائمة على العقيدة الإسلامية، وما تمثله من شعور ديني، يزكِّي الإحساس بالانتماء لثقافة وتقاليد الوطن التاريخية التي تتعارض كلية مع ثقافة المستعمر الواردة قسرًا.

لهذا، لعبت الهوية الإسلامية المغربية دورًا بارزًا في التعبئة للكفاح ضد

(1) عبد الرحيم بوهاها، **الإسلام الحركي**، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص 10 و11.

(2) محمد عابد الجابري، **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية**، ط1، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988)، ص 76.

الاستعمار، واستكمال مسار الاستقلال خلال حقبة الستينات من القرن الماضي. فالكفاح ضد المستعمر ما بين 1912 و1934 أو ما سمي بنظام الحماية، وتعدد معاقل المقاومة المنسقة أذكى جذوة الانتماء المغربي[1]، خصوصًا عبر التشبث بالهوية الثقافية والجذور الإسلامية للمجتمع التي طالما شكَّلت الدرع الواقية أمام القوة العسكرية للمستعمر. لهذا، من المهم جدًّا الأخذ بعين الاعتبار دراسة متغير الهوية، لما توفره من قاعدة للمصالح الفردية والمشتركة، وخريطة عمل للتعامل مع الظروف السياسية والاجتماعية؛ "فالإسلام باعتباره مخزنًا للإيمان والمعرفة، يسهِّل المشاركة في الحياة الاجتماعية ويوفر مصدرًا للتضامن والتحول المجتمعي"[2]. فكيف لعب هذا المتغير في استنبات الفعل الجماعي لدى الحركات الإسلامية؟

أ. نظام التضامنات في البنيات الاجتماعية التقليدية

يلاحَظ من خلال تتبع التحولات السوسيولوجية العميقة التي عرفها المغرب؛ سواء خلال حقبة الاستعمار أو خلال الفترة التي تلت ذلك، التأثير البالغ الذي خلَّفه التدخل الاستعماري في تشكيل وإعادة تشكيل منظومة القيم وسلوك الأفراد تجاه المؤسسات الرسمية لدولة الاستقلال، استجابة للتغيرات الديمغرافية، والحضرية، والاقتصادية والسياسية التي عرفها المغرب إبان تلك الحقبة من تاريخه المعاصر. وهو ما يستعيض عن التعاطي التجزيئي للعوامل المؤسِّسة للفعل الحركي الإسلامي، والتي تهمل كثيرًا تأثير العوامل الاجتماعية والقيمية في تفسيرها لنشأة الحركات الإسلامية، مما يحتم دراسة الظاهرة في سياقها التاريخي.

فبزوغ مطلب الدولة الإسلامية؛ كإطار تعبوي قامت بالترويج له الحركة الإسلامية بالمغرب خلال أواخر الستينات وبداية السبعينات، والذي شكَّل المرجع الأساس لفعلها الجماعي، هو وليد وضع اجتماعي وسياسي رافض للواقع الحاضر. لكن السؤال الذي ينطرح هنا هو: كيف يمكن الاستدلال سوسيولوجيًّا على الإطار الرمزي الذي أفرزه هذا الوضع وأدى بدوره إلى إنتاج فعل جماعي قائم على مرجعية

(1) المملكة المغربية، "تقرير الخمسينية: المغرب الممكن آفاق 2025"، تقرير موضوعاتي، (الرباط، بدون دار نشر، 2006)، ص 25 و26.

(2) محمد حقان يافوز، **الإسلاميون والسياسة التركية**، ترجمة فهد حسين، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017)، ص 29.

إسلامية؟ وما حدود التأثير الذي تمارسه الخلفية الاجتماعية والدينية والاقتصادية على إقامة هذا الفعل الجماعي؟

في هذا الباب، يرى "فريد هاليداي" Fred Halliday أن نشأة الحركات الإسلامية جاء كرد فعل سياسي جماعي على مشاكل حقيقية تعيشها مجتمعاتها: "ظروف ازدحام مدينـــي، ودول فاســـدة وتأثير وإهانة خارجيتين وتغير ثقافـــي"[1]. فمن نتائج الضعف الإسلامي تجاه المستعمر الذي كرَّسه إخفاق عملية التحديث في ظل الدولة الحديثة الناتجة عن الاستعمار، هو حدوث أزمة في الهوية الفردية والجماعية.

ونظرًا لأن الإســـلام يشكِّل نظامًا شـــاملًا للحياة يضم الدين والدولة والشريعة، كان العثور على إطار بديل للشخصية أمرًا صعبًا إن لم يكن مستحيلًا؛ "من هنا، كانت فداحة أزمة الهوية حين وُضِع الإسلام في موقع الدفاع عن نفسه أمام القوة العسكرية الغربيـــة وتأثيراتها المذهبية...وكانـــت النتيجة قيام عملية جدلية متعددة المراحل على امتداد قرن كامل"[2]، وصلت في ذروتها إلى تشـــكيلة معينة خلال العقد الســـابع من القرن الماضي متمثلة في تيارات سياسية تحت شعارات وخطابات تمتح من المرجعية الإسلامية ذاتها.

فعملية الاســـتحضار الرمزي للماضي (التراث الديني) والدعوة إلى الرجوع إلى الماضي (من قبيل دولة الخلافة وتطبيق الشـــريعة...إلخ)، هي في جوهرها تعبير عن رفـــض الواقـــع الحاضر من طـــرف "فئة "المجتثين" من أبناء البنيـــات التقليدية الذين هم الآن بصدد اســـترداد ذواتهم التي حطَّمها الاســـتعمار ثم همشـــتها الدولة الوطنية، فلـــم يجـــدوا أمامهم إطارًا بديلًا غير الإطار الديني والثقافـــي إطارًا بديلًا للتعبير عن الانتماء والهوية"[3]. تأسيسًا على ذلك، لم تجد الحركات الإسلامية صعوبة تُذكر في اســـتقطابها وتأطيرها لاســـيما منها أبناء الفئات التي همَّشـــتها عملية التحديث المبتور "وغير الســـائر إلى غاية ما يفرضه منطقه الداخلي ســـواء في المســـتوى السياســـي أو الثقافي أو الاقتصادي"[4].

---

(1) فريد هاليداي، **الإسلام وخرافة المواجهة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة: محمد مستجير، (القاهرة، مكتبة مدبولي،1997)، ص57.

(2) ريتشارد هرير دكميجان، **الأصولية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 51 و52.

(3) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، "الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة"، في **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، (مجموعة مؤلفين)، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 394.

(4) عبد المجيد شرفي، **لبنات: في المنهج وتطبيقه**، (تونس، دار الجنوب للنشر، 1994)، ص 92.

فما الذي أحدثه المستعمر في البنية الاجتماعية للمجتمع المغربي؟

كان المغرب يتسم، في بداية القرن المنصرم، بنسبة تمدن ضعيفة جدًّا، لا تتجاوز 8 في المئة من مجموع السكان. وقد حدَّد إحصاء سنة 1960 نسبة التمدن في حوالي 29 في المئة؛ مما يعني تزايدًا في النمو الطبيعي لسكان الحواضر وأساسًا نتيجة دينامية الهجـرة مـن البوادي نحو المدن[1]. إن القراءة العلمية لهذه الأرقام الموزعة على هذا النحو تطرح عدة أسـئلة جوهرية؛ تتعلق بالدور البنيوي الذي أحدثه الاسـتعمار في عمليـة التحضـر التي انتقلت من 8 في المئة مع دخول المسـتعمر للمغرب، إلى 29 في المئة في بداية السـتينات، أي بعد أربع سـنوات من خروجه من المغرب. فالبنية الاجتماعية السائدة في مغرب ما قبل الاستعمار كانت بنية تقليدية، تقوم على مجموعة من الخصائص سـواء تعلق الأمر بالقيم السـائدة أو فيما يتعلق بشكل وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع؛ إذ كان التنظيم الاجتماعي في المجال القروي يرتكز على تدبير الشـؤون اليومية من طرف "الجماعة" و"آيت الربعين"، والتي كان يُسـنَد لها شـؤون تدبير القبيلة، كما كانت تجسد إرادة الجماعة وتجسد المقاومة ضد الأنانيات الفردية والمنحى "نحو الاستبداد الذي كان يبدو لدى قُوَّاد بعض القبائل، كما تمثل الالتحام ضد التهديدات الخارجية"[2].

ولطالما شـكَّلت الأسـرة بدورها صمام أمان للفرد في كل ما يتعلق بالأدوار: التعليميـة والاقتصادية والصحية في حالـة المرض، وكانت هي" الملجأ عند الحاجة والضرورة وهي التي تقي الفرد ضد مخاطر الحياة"[3].

فقد عاشت مؤسسة الأسرة في المغرب تحولات دالَّة؛ انتقلت من نموذج العائلة الممتدة التي يتساكن فيها عدد من الأجيال ومن "الأَنْوية" الأسرية، إلى نموذج الأسرة "النوويـة" التي يتسـاكن فيها الأبوان والأبناء فقط، وبرزت أيضًا أشـكال جديدة من الأسر نتيجة الهجرة وارتفاع نسبة الطلاق وتعقد الحياة اليومية، مثل الأسرة الوحيدة، والعازبات اللواتي يَعُلْنَ أُسرًا، والعازبات اللواتي يسكنَّ لوحدهن، وغيرها من أنماط الأسـر التـي حصرها البحث الوطني حول الأسـرة في أكثر "مـن 282 نموذجًا، بين الأسرة البسيطة والمركبة"[4].

(1) المملكة المغربية، تقرير الخمسينية، مصدر سابق، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 22.

(4) Rapport **: Famille au Maroc: les réseaux de la solidarité familiale**, Haut-Commissariat au Plan du Maroc, 1995, p. 47.

أما على مستوى الجماعة، كان التضامن الجماعي يؤدي وظائفه عن طريق عدد من المؤسسات، مثل "التويزة"، والتي تشكِّل ذلك التعاون الجماعي في الأنشطة الاقتصادية، وتكفُّل القرية بجنازة الميت والهدايا المقدمة من قبل الجماعة بمناسبة ولادة أو زواج، وكلها أشكال تعبِّر عن التضامن التقليدي...وغالبًا ما كانت واردات الأحباس على مستوى الجماعة تُستعمل لمساندة الفقراء والأشخاص الذين يعرفون صعوبات وبالتالي تساعد على بلورة روابط التضامن بين أعضاء الجماعة. وكانت مؤسسة الجماعة في المحيط القروي تجسِّد أساسًا إرادة الجماعة وتجسِّد المقاومة ضد الأنانيات الفردية[1].

وعلى مستوى آخر؛ فقد مسَّ التحول، في الآن ذاته، التراتبيات وأشكال الحركية الاجتماعية، حيث أدت إلى تبلور طبقات وسطى. هذه الأشكال الجديدة للتباين وللتراتبية الاجتماعية، التي عُرِف تشكلها في عهد الحماية، ستشهد بعض التجدد، من خلال الأنماط الجديدة للنشاط الاقتصادي والاجتماعي، وقد برزت أولى هذه التشكيلات الاجتماعية من خلال ما أفرزته عملية الهجرة والتمدين السريع بفعل عملية الاجتثاث التي سهرت على إقامتها منظومة الحماية.

ويرصد "روبير مونتاني" Robert Montagne هذه اللحظة من تاريخ المغرب، بكثير من الدقة في عمله المونوغرافي Enquête sur le prolétariat marocain، حيث يورد أنه "انطلاقًا من سنة 1930، ستستقبل مدن الصفيح كل الذين لم تتمكن الدروب من احتضانهم، وهكذا أصبحت مدن الصفيح هذه تتوالد في جميع الأماكن. ولكن الإدارة واصلت جمعها وعملت على مركزتها في نقطتين أساسيتين: إحداهما في الحي الصناعي، وهي المدينة التي عُرفت "بكاريان سانطرال"، التي أُنشئت فوق أراضي البلدية انطلاقًا من سنة 1923، وثانيتهما حوالي سنة 1932، ببنمسيك في أرض تابعة لأحد الخواص...ورغم أن ظهير 8 يوليو/ تموز 1938 شجب استمرار مدن الصفيح هذه، فإن ضرورات قاهرة – الظروف التي ولدتها الحرب العالمية الثانية – قد وطَّدت مؤقتًا هذه الوضعية المعترف بكونها غير مقبولة، وكان في اعتقاد السلطة البلدية في بداية الأمر وحتى سنة 1942، أن تطور المدينة الجديدة سيكون سريعًا بشكل يجذب سكان الدروب البئيسة التي تكاثرت على طول حدود المدينة العتيقة، لكن

(1) المملكة المغربية، تقرير الخمسينية، مصدر سابق، ص 22.

الحرب (العالمية الثانية) أبطأت البناء؛ مما تسبب في توسع جديد لمدينتي الصفيح الموجودتين[1]. وهكذا سيرث مغرب الاستقلال تقسيمًا طبقيًا قلب النظام التقليدي بتزويده بطبقة اجتماعية حضرية، محرومة ومتنامية بسبب النزوح من البوادي، وبداية مسلسل الهجرة القروية نحو المدينة؛ وستغيِّر هاتان الظاهرتان تدريجيًا المجالين، الحضري والقروي، كما ستغير التراتبيات الاجتماعية بهما. وبذلك، سينطلق تحول في ملامح البنيات الاجتماعية[2].

ب. تأثير الانتقال نحو الدولة الحديثة

دشَّن دخول نظام الحماية إلى المغرب سلسلة من التحولات المؤسساتية التي كان لها تأثير بالغ، على البنيات الاجتماعية التقليدية للمجتمع المغربي سواء على مستوى نظام التضامن الذي تأسس عليه العيش الجماعي عند المغاربة، أو على مستوى منظومة الإنتاج التقليدية التي لطالما ارتبطت بالأرض والزراعة؛ وهو ما يترجم نسبة التحضر الضعيفة التي كانت تسود المغرب إلى حدود بداية القرن العشرين.

فقد أحدث الاستعمار الفرنسي آليات إدارية وعسكرية لتمكينه من ممارسة الاستغلال الاقتصادي وثروات المغرب البرية والبحرية؛ إذ من الناحية الإدارية أصدر العديد من القوانين والظهائر التي تسهِّل للمعمِّرين استغلال الأراضي الصالحة للزراعة، وتجعل الأراضي الجماعية تحت وصاية إدارة المستعمر.

وكان للسياسة الاستيطانية التي نهجها المستعمر عبر إنشاء الوكالة الشريفة للتعريف بآفاق الاستثمار بالمغرب، دور في وفود أفواج من المعمِّرين على المغرب بحجة الاستثمار مما أدى إلى ارتفاع عددهم في ربوع المملكة. وهكذا، هيمن الاستعمار بالمغرب في عهد الحماية على الأراضي المميزة بخصوبتها وقربها من شبكته المائية دائمة الجريان، ووظَّف فيها أحدث التقنيات، كما حوَّل نسبة مهمة من الأراضي المسقية من إنتاج المواد المعيشية إلى إنتاج المواد التسويقية التي كانت تحقق أرباحًا مرتفعة.

(1) Robert Montagne, **Naissance du prolétariat marocain : enquête collective exécutée de** 1948 **à** 1950, 101. https://bit.ly/2se4fQC.

(2) المملكة المغربية، "تقرير الخمسينية"، مصدر سابق، ص 15.

خلَّفت هذه الوضعية انعكاسًا سلبيًّا على البنية الاجتماعية لدى القبيلة المغربية؛ إذ خلخل الاستعمار وضعية أراضي المخزن والأحباس والقبائل، وكوَّن المستعمر ضيعات عصرية اهتمت بالمنتجات التسويقية على حساب المنتجات المعيشية؛ الأمر الذي خلَّف معاناة الفلاحين المغاربة جرَّاء مصادرة أراضيهم من جهة، وجرَّاء دفع الضرائب إلى المستعمر (ما سُمِّي بضريبة الترتيب) من جهة ثانية، كما كان الاستعمار يفرض العمل الإجباري المجاني في ضيعات المعمرين والقواد.

وقد أسهمت كل هذه العوامل في تفكيك البنية التقليدية للمجتمع المغربي، التي كانت حتى وقت قريب تقوم على أشكال من التضامن الجماعي وتبعية الفرد للجماعة. فرغم شدة المقاومة التي أبانت عنها القبائل المغربية إلا أن الآلة العسكرية للمستعمر الفرنسي كان لديها الكلمة الفصل؛ مما أدى إلى طرد القبائل المهزومة من أراضيها، وإلزام أفرادها بالهجرة القسرية نحو المدن الجديدة.

وقد أفضت سياسة الاستحواذ هذه على الأراضي، التي واكبتها عملية استصدار قوانين متعلقة بملكية الأراضي وقوانين التعمير إلى تجزيء الملكيات الجماعية؛ الأمر الذي أدى إلى القضاء على الحاضن الأساس للقبيلة ومعها البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية المرافقة لها. وقد عُرفت هذه العملية القسرية بحسب الباحثين محمد الكوخي وإبراهيم أمهال بسياسة "التدمير من أجل البناء"، "أي تدمير البنيات التقليدية استعدادًا لاستبدالها ببنيات أخرى حديثة على النمط الأوروبي، خدمة لمشروع الاستعمار ذاته ومتطلبات المستعمر في المقام الأول"[1].

وبالرغم من أن هذه التحولات أدت إلى خلخلة البناء الاجتماعي وتفكيك البنى التقليدية وإحلال بنى وعلاقات جديدة، إذ كانت بمنزلة صدمة حضارية على مؤسسات مستأنسة ببنية تقليدية في التدبير إلا أن هذه الصدمة لم تستطع إلغاء المحددات النفسية والثقافية للبنى التقليدية التي بقيت تتمظهر في أشكال متخفية.

في مقابل انقطاع تلك البنى وتفككها بشكل درامي، عبر التحديث، تعتبر مظاهر "الشللية القرابية والعشائرية والطائفية الجهوية، تعبيرات عن ردة فعل اجتماعية محلية على تحطيم البنية القبلية وهياكلها التي كانت تشدُّ النسيج الاجتماعي المحلي؛

(1) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة**، مصدر سابق، ص 403.

فالتحديــث فــكَّك القبيلة، ولكنه لم يقــض عليها"[1]. ويؤكد "بييــر بورديو" Pierre Bourdieu و"عبــد المالــك صياد" على هذه الفرضية من خلال مصنفهم "الاجتثاث/ الاقتلاع" le Déracinement[2]، فالتحولات الاجتماعية التي فرضها المستعمر أدت إلى إحداث أزمات متفاقمة على مستوى النسيج الاجتماعي المحلي، سواء في منظومة القيم التي تحكم المجتمع، أو على مســتوى الروابط المتحكمة في العلاقات بين الأفراد. وكل ذلــك جرَّاء الانتقال الســريع والصادم للمجتمع، من نمــط اجتماعي قائم على العشــائرية والتضامن القبلي إلى نمط من العلاقــات الاجتماعية الحديثة القائمة على الفردانية في إطار الدولة العصرية؛ مما أدى إلى تفريغ شحنات الهوية الاجتماعية في أشكال أخرى من الهوية الثقافية والدينية؛ الأمر الذي نتج عنه بروز ما يسمِّيه "بورديو" و"صياد" بالمجتثين/ المقْتَلَعين عن جذورهم الاجتماعية والثقافية، الذين قاموا برد فعل جماعي قصد استرداد شخصيتهم الاجتماعية التي حطمها المستعمر ثم قامت بتهميشها الدولة الوطنية، فلم يجدوا أمامهم غير الإطار الديني والثقافي كإطار بديل للتعبير عن الانتماء للهوية[3].

كيــف لا والإســلام التقليدي ظل عامــل توحيد للقبائل في إطار شــامل وهو "الأمة"؟![4]؛ وبعدما وصل المساس بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة كبيرة من العمق، ضعفت القدرة على المقاومة وعند ذلك فقط بدأ التدخل الأجنبي يتغلغل في المجال الثقافي لتكتمل أبعاد السيطرة[5].

ولــم يكــن أمام الأهالي والحالة هاته، وفق مقاربة "موريس هاليبواش" Mauric Halbwachs في عمله الموســوم ب"الأطر الجمعية للذاكرة"[6]؛ إلا اســتدعاء الذاكرة

(1) إبراهيم بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 25.

(2) Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayed, **Le Déracinement : La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie** (Paris Minuit, 1964).

(3) أنظر: محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة**، مصدر سابق.

(4) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 17.

(5) فرانسوا بورغا، **صوت الجنوب**، مصدر سابق، ص 60.

(6) دانييل هيرفيه ليجيه، جان بول ويليام، **سوسيولوجيا الدين**، ترجمة: درويش الحلوحي، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 259.

الثقافية والدينية، فالظروف الاجتماعية والثقافية للحاضر وفَّرت البيئة الحاضنة لعملية التعبئة والاستدعاء "للذاكرة الدينية" التي تمثِّل اللُّحمة والبنية ذاتها للهوية الجمعية والهوية الفردية، كرد فعل على وضع إحباط اجتماعي وثقافي نسبي؛ مما يسمح ببناء مرجعية الماضي وتحويله إلى سلاح ضد حاضر يواجَه بالنقد أو الرفض.

2. فشل مشروع التحديث: تبلور المطلب الهوياتي

تبيَّنَّا سابقًا كيف أن الحماية أدخلت تغيرات بنيوية في الهيكلة التراتبية الاجتماعية بالمغرب، تجلَّت آثارها الكبرى بعد الاستقلال، على الخصوص؛ في انطلاق حركية التصنيع داخل المجال الحضري والهجرة من البوادي نحو المدن، وتغيير مورفولوجية المجتمع، وظهور أشكال جديدة للتراتبيات الاجتماعية والتمدن السريع[1]، الذي لم يكن نموًّا قائمًا على تخطيط مسبق، بقدر ما جاء مفروضًا جرَّاء النمو المتسارع لعملية الهجرة القروية نحو المدن؛ مما أدى إلى استبدال أشكال التضامن الجماعية التقليدية بتدخل الدولة وسيادة الدولة المعطاء، وبنهج سياسة تحديث تنظيم المجتمع والانشغال بالمركزية والتأطير.

وقد أسهمت الدولة بدورها من خلال اتباع النموذج الاقتصادي الموروث بمؤسساته وقوانينه عن نظام الحماية، في إضعاف وتهميش المؤسسات التقليدية كالقبيلة والجماعة قصد الاحتفاظ بها تحت مراقبتها عبر احتكار التأطير الإداري للسكان. وقد أدى هذا الوضع إلى "تقادم المؤسسات التقليدية للتضامن وخلق تدريجيًّا تبعية للدولة، بدون أن تعوض أشكال التضامن المؤسساتية بشكل سريع وناجع التضامن التقليدي"[2].

أ. بروز تقليدانية المقتَلَعين

لقد عرفت نهاية الستينات وأوائل السبعينات من القرن الماضي بالمغرب، أزمة خانقة في المجالات كافة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية؛ إذ بدا واضحًا حينذاك فشل سياسة "الليبرالية الواقعية"، التي وقع الاختيار عليها في أوائل الستينات

---

(1) المملكة المغربية، "تقرير الخمسينية"، مصدر سابق، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 22 و23.

كاستراتيجية للتنمية من طرف الطبقة الحاكمة. لقد أدت هذه السياسة إلى تفشي الفوارق الطبقية، والضغط على الطبقة المتوسطة التي أخذت تفقد بسرعة وضعيتها كطبقة مرشحة للصعود على السلم الاجتماعي، لتجد نفسها تقترب أكثر فأكثر من وضعية الطبقات المحرومة التي تعيش في ضائقة متزايدة وبالتالي اليأس.

فبين سنة 1960 وسنة 1970 ارتفعت نسبة العائلات التي لا يتجاوز دخلها 900 درهم في الشهر من 9 إلى 17 في المئة، أما فئة الدخل المتوسط (من 900 إلى 3000 درهم) فقد انخفضت من 72 إلى 48 بالمئة، بينما فئة الدخل المرتفع (أزيد من 3000 درهم في الشهر) ارتفعت من 18 إلى 34 في المئة، فمن الواضح أن نموًّا قويًّا بين الفئتين (فئة الدخل الضعيف وفئة الدخل المرتفع) يتم على حساب فئة مداخل الطبقة الوسطى[1].

ومن الطبيعي أن يكون شباب هذه الطبقة من المعلمين والموظفين والصغار والطلاب وتلاميذ الأقسام النهائية في الثانويات، أكثر الفئات وعيًا بهذه الوضعية المتدهورة، وأكثر إحساسًا بالفوارق الطبقية المتزايدة التي أصبحت تشكِّل مَعْلَمًا من معالم المغرب المعاصر. وإذا أضفنا إلى هذا أن الطبقة الثرية، التي تزداد ثراء، "ينتمي أفرادها في الغالب إلى الأرستقراطية المدينيَة التي تشكِّل هيكل الطبقة البورجوازية التقليدية ومنبت الطبقة التقنو-بورجوازية، وأن الطبقة المتوسطة المهددة بالفقر وتزايد الإملاق تنتمي في جملتها إلى الأوساط التي تقع خارج الأرستقراطية المدينية تلك"[2]، أدركنا الدوافع الطبقية الخفية التي تجعل الاستجابة ممكنة لكل دعوة إلى التغيير.. خاصة عندما تستند هذه الدعوة إلى ما هو حاضر دومًا في نفوس ووجدان أفراد الطبقات المتوسطة، نعني بذلك: الدين.

فقد كان باديًا أن البديل التحديثي المتمثل في المشروع الوطني القومي العصري بمختلف أشكاله في المجتمعات الإسلامية لم يتمكن من تقديم الحل التاريخي النهائي لهذه المجتمعات. بناء على ذلك، تولدت حالة من الإحباط الاقتصادي والاجتماعي، جرَّاء خيبة الأمل من مشروع الدولة الوطنية القائمة على أنقاض نظام الحماية، التي كان من المأمول فيها أن تستجيب للآمال الواسعة للشرائح المجتمعية، وللفئات المتضررة

(1) عبد الباقي الهرمسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1999)، ص 83.

(2) محمد عابد الجابري، **المغرب المعاصر**، مصدر سابق، ص 230.

من السياسات الاستعمارية. سواء في استرجاع الهوية المحلية الإسلامية، أو في تحقيق المطالب الاقتصادية والاجتماعية. ولأن ذلك كله لم يحصل فإن الحركات الإسلامية، وفق "أوليفييه روا"، تصبح في هذه الحالة "ملاذًا يجمع أولئك الذين أغفلهم التحديث الفاشل؛ إذ تعمد هذه الأخيرة (الحركات الإسلامية) إلى تعبئتهم حول أسطورة العودة إلى الأصالة الإسلامية"[1].

ونظرًا لما أضحت المدن توفره من فرص الشغل جرَّاء تنامي بعض المشاريع الناتجة عن عملية التحديث الصناعي، فقد أدى النزوح الكبير لشرائح واسعة من القرويين نحو المدينة من الذين كانوا يرغبون في حياة أفضل وطامحين إلى تحسين وضعيتهم الاجتماعية، إلى "اصطدامهم بواقع اجتماعي سبَّب لهم إحباطًا شديدًا جرَّاء حقائق الفقر المعشِّشة في المناطق الحضرية العشوائية"[2].

والأهم من كل ذلك، هو تعرض هؤلاء النازحين لصدمة ثقافية نتيجة حداثة عهدهم بالمدينة، بما هي مجال لقيم ورموز ومعان وعلاقات من طبيعة تفترق عن نظيرتها في الريف؛ ذلك أن خسارة المنطقة الأم، أي خسارة القرية والبلدة والروابط العائلية الممتدة والقيم التقليدية – التي تشكِّل قاعدة السلوك ومعيار النظر إلى الأمور – غالبًا ما تكون مصحوبة بصدمة الحياة الحضرية وثقافتها وأخلاقها المتغربة[3]. لهذا، فالهجرة المستمرة من الريف إلى المدن كانت عاملًا أدى إلى تفاقم العديد من الأزمات، وسببًا لحالة من عدم الاستقرار، كان من نتائجها الرئيسة نمو ضواح كثيفة السكان حول المدن، من تمظهراتها نقص في المساكن والبطالة وتردي الخدمات الاجتماعية.

وهكذا، تتحول الصدمة الاجتماعية إلى صدمة ثقافية، نتيجة انفصال النازحين الجدد عن الاستقرار الذي كان يميز أسرهم، بمعنى أن هؤلاء النازحين يميلون، في المجتمع المدني العام، إلى أن يتفقدوا موروثاتهم النفسية والاجتماعية حين تنهال عليهم قيم بيئية أجنبية عنهم؛ حيث يحاول هؤلاء النازحون في ظل جو الوحدة الغريب والتفتت الاجتماعي الذي أصبح يميز حياتهم في المدينة، كما يشير "دكمجيان"،

(1) أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة: نصير مروة، (القاهرة، دار الساقي للطباعة والنشر، 1996)، ص 186.

(2) جون ل. اسبوزيتو، **التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟**، مصدر سابق، ص 43.

(3) ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 28.

أن "يجدوا بيئة اجتماعية ملائمة، ووســيلة للخــلاص، عبر الانضمام إلى الجماعات الأصوليــة. فالوضع في المدينة يجعل من هــؤلاء المدنيين الجدد عناصر ذات قابلية خاصة للتجنيد على أيدي الشخصيات الآسرة أو ممثليها"[1].

ب. صعود الطبقة الوسطى

من المؤكد أن المجتمع المغربي التقليدي كان مجتمعًا تراتبيًّا، يتميز فيه الأغنياء عن الفقراء، ولكن التحولات الكبرى التي أحدثتها سياسة الحماية، تمثَّلت في الجوهر؛ في تحول تركيبة الطبقات الاجتماعية الحضرية، من تقســيم طبقي تقليدي إلى تراتبية جديــدة "أفــرزت طبقات اجتماعية جديدة، العمــال أو البروليتاريا، ونوعًا جديدًا من الطبقة الوســطى مكوَّنة من أطر الإدارة، وكُتَّاب إدارة الدولة، وكل الذين يشــتغلون في الخدمات التي نتجت عن ولوج التعليم العصري"[2]. هذه التفاوتات في المنظومة التقليدية كانت مقبولة "فكل شخص يعتبر نفسه في الموقع الذي اختاره له الله"[3]، إلا أن التحول الذي جرى بفعل قوة الاجتثاث الذي سهر على تنفيذه نظام الحماية، أدى إلى تحول مســتويات الوعي لدى هؤلاء المجتثين، بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مستفيدين بذلك من تنامي الوعي بعنصر الهوية.

وتجدر الإشــارة في هذا الإطار، إلى أن الطبقة الوســطى المقصودة هنا تضم بالأساس صغار البورجوازيين وجماعات الموظفين العاديين والبيروقراطيين وأصحاب المحلات والمهنيين والمدرسين؛ فقد كان معظم الذين ولجوا سلك الوظيفة العمومية في هذه الفترة من أبناء الفئات الاجتماعية التقليدية، الذين توافرت لهم فرص التعليم المجانــي في المدرســة الوطنية، وحصلوا على وظائف في القطاع العام كمدرســين ومهندسين وأطباء...إلخ.

وكانت أغلبية هؤلاء، كما تشــير دراســة "إبراهيم أمهال" و"محمد الكوخي"[4]، مــن أبنــاء البوادي الذين انتقلوا إلى المدن أو أبناء المهاجرين الســابقين من البوادي

(1) المصدر نفسه، ص 82.

(2) المختار الهراس، **المجتمع والأسرة والنساء**، مصدر سابق، ص 12.

(3) André Adam, "Les Classes Sociales Urbaines au Maroc", **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, n° 08, (1970), https://bit.ly/37WEjZ2.

(4) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة**، مصدر سابق، ص 424.

إلـى المـدن. وانخرطوا انخراطًا كبيرًا في دينامية التحديث التي كانت المدن مراكزها الرئيسة، لكنهم لم يتخلوا عن موروثهم الثقافي الذي كان سؤال الهوية قد ترسَّخ فيه منذ مدة ليست قصيرة، كنتيجة للتحولات العنيفة التي حدثت جرَّاء التدخل الاستعماري وتحطيم البنيات التقليدية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الفئات ظلَّت تعارض تذويب الروح الإسلامية تحت تأثير التغلغل الأجنبي، سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، هؤلاء أناس مخلصون في تدينهم، وانخراطهم في الحركية الإسـلامية جاء نتيجة تصورهم للخطر الناتج من قبل الدولة والعالم الخارجي، والغالب أنهم يرون الخطر يؤثِّر على شـخصيتهم الدينية التقليدية ومصالحهم الاقتصادية معًا.

وقد أدت سياسـات الـدول العاملة ضمن إطار الاقتصـاد العالمي إلى زعزعة الوضـع الاجتماعي الاقتصادي للطبقات الوسـطى؛ إذ تقلصـت إلى حدٍّ كبير فرص التحـرك أمام أفراد الطبقة الوسـطى بل أصبح من الصعب اسـتمرار هذه الطبقة من خلال الحفاظ على وضعها الاجتماعي والاقتصادي؛ مما أدى إلى حالة من الحرمان النسـبي. وإلى جانب ضروب الإحباط التي أحاطت بعناصر الطبقة الوسـطى انضاف اغترابهـم الثقافي عن النخب السياسـية والاقتصادية. وهذه الفجوة الثقافية قد عززها اتساع الفجوة الاقتصادية التي لم يستطع أفراد الطبقات الوسطى تجاوزها على الرغم من مستواهم التعليمي المرتفع نسبيًّا.

وإذا كان التعليم العالي قد أسهم في زيادة مستوى الوعي الاجتماعي بين فئات واسـعة من الطبقة الوسـطى؛ فإنه مع ذلك، لم يسهم في تحسين الوضع الاقتصادي؛ "الأمر الذي عزَّز وعمَّق شدة حساسية أفرادها للظلم الاجتماعي الاقتصادي وللاعتداء الثقافي الغربي على هويتهم الإسلامية"[1]؛ إذ إن من المؤكد أن معاناة قطاعات واسعة من الشباب الذين رَمَتْ بهم الهجرة الريفية إلى ضواحي المدن، بجانب أبناء الطبقات الوسطى المدينية، من البطالة أو لجوءهم إلى ممارسة أعمال هامشية غير مشبعة وغير محققة للذات؛ قد ضاعفت في أوساطهم مشاعر عدم الانتماء والاغتراب[2].

من ثمة بدأ الوعي الجماعي القائم على الهوية الإسلامية يتأطر في مخيال الطبقة

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 83.

(2) جيل كيبل، **جهاد: انتشار الإسلام السياسي**، ترجمة: نبيل سعد، (القاهرة، دار العالم الثالث، 2005)، ص 84.

الوسطى؛ وهو ما استندت عليه الحركات الإسلامية في مرجعياتها التأسيسية، كما سنرى في محور قادم، عبر إحداث القطيعة الثقافية مع منطق الحداثة الدنيوية، كما يسميها "جيل كيبل"[1]، التي تعزو إليها هذه الحركات، كافة اختلالات مجتمعات العالم الثالث ابتداء بالتفاوتات الاجتماعية وانتهاء بالاستبداد، ومن النقص الكاسح في الاستخدام إلى الفساد الغالب العام. ولأنها تضم بين صفوفها العديد من أصحاب الشهادات والاختصاصات ولاسيما في الميادين العلمية، فإنها تطمح إلى فصل التقنيات، وأكثرها تطورًا بالذات والتي تعتزم تملكها والتحكم فيها، عن قيم العلمنة والدنيوية التي ترفضها وذلك من أجل تنصيب خلفية حياة يغلب عليها خضوع العقل لله.

ونجد أطروحة "فرانسوا بورغا"[2] تتماشى مع النتائج الميدانية التي توقفت عندها هذه الدراسة، فالانفجار السكاني والضربات العنيفة التي توجهها الأزمات، كل ذلك يطفئ شعلات الأمل الأولى في مجال التصنيع، ويزيح القناع المتفائل الذي كان يغطي الواقع، وبدأ أولئك الذين يعدون "بالحداثة" يقلِّلون من التعبير عن إنجازاتهم التي تتخذ صورة كشف حساب يعكس ما أحرزه من انتصارات، فظهرت تلك الرسوم البيانية التي تعكس التردد في وجود الأرقام، وسمعنا هنا وهناك "مظاهرات الخُبز" و"أحداث الدار البيضاء" و"أحداث الجزائر".

ت. من أزمة الهوية إلى السلطوية السياسية

بنى النظام السياسي المغربي شرعيته على الإرث التاريخي للملكية الممتدة في جذور التاريخ، وعلى نضاله الملتحم مع الإرادة الشعبية لطرد المستعمر، ثم على المقدَّس الديني وما يحمله من رمزية هوياتية لدى الشعب المغربي. لكن بعد الاستقلال سيتم التشبث بمشروع الحداثة والتغيير كشعار للبناء السياسي والاجتماعي والاقتصادي للدولة، لكن مسار هذا المشروع سيصطدم مع استمرار الأولويات الموروثة عن الاستعمار في تدبير الشأن العام، ومع تنامي أشكال من الاحتكار والفساد الذي تفشى على نطاق واسع في بعض القطاعات الحيوية للبلاد؛ مما أسهم في تفاقم

(1) جيل كيبل، **يوم الله**، ترجمة: نصير مروة، (القاهرة، دار قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 16.

(2) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة: لورين زكري، ط2، (القاهرة، دار العالم الثالث، 2001)، ص 84.

التناقضات، ما بين الشعارات والآمال التي تم التبشير بها، وما بين الانتظارات الشعبية التي بدأت تفقد الإجماع السياسي على مؤسسات الدولة.

تعتبر الزمنية الممتدة ما بين الحصول على الاستقلال إلى أواسط السبعينات، زمنية تأكيد نموذج حكم النخب المحلية بالمغرب، وزمنية بروز المعارضة اليسارية ضد هذه النخب. وقد غدت النخب الحاكمة موضع اتهام مزدوج من قبل الحركات الإسلامية الصاعدة، الاتهام الأول: يعيب على هذه النخب عدم وفائها بوعود الاستقلال، كونها لم تتابع القطيعة مع المستعمر على الصعيد الرمزي. والثاني: انبثق ببطء، ويشير إلى كون هذه النخب لم تقابل طلبات المشاركة السياسية الأولى سوى باستبدادية قمعية[1]. وبما أن النخب التي تولَّت مقاليد السلطة السياسية في المغرب بعد الاستقلال، لم تُدرِج ضمن اهتمامها معالجة ذلك التصدع الذي أصاب الذهنية الجماعية داخل المجتمع المغربي، بعدما أصبحت الشفرات الثقافية للمجتمع تحتل مكانًا هامشيًّا[2]؛ فإن النتيجة المتمخضة عن هذا التهميش كانت تتمثل في بروز البوادر الأولى لميلاد الحركة الإسلامية كرد فعل على الأخطاء التي ارتُكبت في فترة ما بعد الاستعمار، "فالجماهير التي ناضلت من أجل الاستقلال اعتقدت بأن كل شيء انتهى بمجرد الحصول على الاستقلال وإقامة الدولة الوطنية في حين أن الدولة الوطنية هي نقطة البداية"[3].

وبالموازاة مع بروز البوادر الأولى للحركات الإسلامية بالمغرب، أخذت المواجهة المفتوحة بين النخب الحاكمة والمعارضة اليسارية بُعدًا جديدًا خلال الفترة الممتدة ما بين سنة 1965 وسنة 1975، عقب تداعيات احتجاجات تلاميذيَّة خلال 23-25 مارس/آذار من سنة 1965، مما أدى بالجيش للنزول إلى شوارع مدينة الدار البيضاء وإطلاق الرصاص على المتظاهرين، مما أسفر عن العشرات من الضحايا الذين قضوا، ناهيك عن المئات من المواطنين الجرحى، وبعد هذه الأحداث بثلاثة أشهر أعلن الملك حالة الاستثناء، وهو ما يعني توقيف العمل بالدستور وحل البرلمان[4]

---

(1) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة**، ترجمة: سحر سعيد، (القاهرة، قدمس للنشر والتوزيع، 2018)، ص 56.

(2) فرانسوا بورغا، **صوت الجنوب**، مصدر سابق، ص 83.

(3) جاك بيرك، "ملف الأصولية"، **مجلة الوسط**، عدد نوفمبر/تشرين الثاني 1993، ص 13.

(4) Michel Abitbol, **Histoire du Maroc** (Tempus Perrin, 2014), p. 571.

لتنطلق بعدها مرحلة جديدة عنوانها التوطيد للسلطوية مع تأجيل المشروع الديمقراطي وبناء المؤسسات الدستورية إلى حين، فسلكت الملكية منحى بناء الدولة تحت تعددية سياســية شــكلية، مع جعل الهم التنموي هو المبنى والهدف بعيدًا عن أي تفكير في إحــلال النظام الديمقراطي كما كانت تدعو إليه أحزاب المعارضة آنذاك، "وهو الأمر الذي تحول إلى مسلك وفلسفة للحكم، فصار المجال السياسي مغلقًا، وتمت مواجهة القوى المعارضة بآلية العنف المادي مما جعل الكثير منهم يغادرون البلاد، بعدما تم الحكم على أغلبهم بأحكام سجنية ثقيلة؛ الأمر الذي تسبَّب في تأجيج وضعية الشارع المغربي في مرات عديدة، ليساهم هذا الوضع المتوتر في إحياء أشكال من الإحباط الاجتماعــي، ورويدًا رويدًا يرى أولئك الذين يبحثون في القيم الدينية عن ملجأ أخير لهويتهم"[1].

3. البديل الإسلامي: تهيكل المطلب الهوياتي

من الجلي أن الظروف التي ولدتها التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال فترة الاستعمار؛ واستمرارها خلال فترة الاستقلال كانت ظروفًا ناضجة لظهور مطلب الهوية كمطلب يلتف حوله الفعل الجماعي لتعبيرات الحركات الإسلامية. وهو مطلب يرضي عواطف الجماهير ويعدها بخلاص روحي وبحلول شــاملة لمشكلات السياسة والاقتصاد والمجتمع.

وما يلفت الانتباه في هذا الإطار، هو أن الحركات الإسلامية الناشئة عملت على صــوغ رمــوز جديدة وجملة من التصورات الخاصة بهــا، كما أنها عملت على تعبئة فئات متعددة وشــرائح اجتماعية مختلفة، بقصد القيام بتغيرات وتحولات مصيرية[2]. لهذا، ســعت الحركات الإســلامية المغربية منذ نشأتها إلى استعادة الذات الإسلامية، والتي ترى أنها اغتربت واستُلبت وجرى طمس أصالتها وقيمتها، من قبل حالة التبعية التي خلَّفها المســتعمر في مختلف مؤسسات الدولة بالمغرب من جهة، وفشل القوى اليسارية في الحفاظ على الأصالة المحلية من جهة ثانية.

---

(1) فرانسوا بورغا، **صوت الجنوب**، مصدر سابق، ص 83.

(2) عبد الباقي الهرماسي، **علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات**، مصدر سابق، ص 22.

أ. انحصار المعارضة اليسارية

بَنَت التيارات اليســارية شرعيتها منذ البداية عبر الاستثمار في المشاعر المحبطة جرَّاء السياسات العمومية للدولة الوطنية الحديثة، وتوظيف شعارات العدالة الاجتماعية والاشتراكية والرفع من مكانة القوى العاملة في الشأن السياسي. وقد شهدت الجامعات والمدارس المغربية إبَّان حقبة الســتينات، تنامي الأدوار التعبوية للتنظيمات اليســارية، عبر نقد السياســات ومشــروعية النظام السياســي القائم؛ وذلك عبر استخلاص رؤى تمتح وجودها وكينونتها من القراءات التي تقدمها الماركسية اللينينية، لانهيار الأنظمة الرأســمالية وإحلال البديل الاشتراكي مكانها. غير أن هذا الخيار ستتآكل شرعيته مع الهزيمة التي منيت بها الشــعوب العربية، أمام الجيش الإســرائيلي فيما سمي بالنكسة العربية سنة 1967، وهو ما أدى إلى مراجعة العديد من الشعارات والمقولات والآمال المرجوة في مشروع القومية العربية، القائم على مبادئ الاشتراكية اليسارية.

تأسيسًا على ذلك، إذا كان شعار الوحدة والقومية العربية الذي نادى به "جمال عبد الناصر" خلال فترة الستينات من القرن الماضي، والذي وجد صداه لدى مختلف القوى اليســارية العربية. قد قدم إلى حدٍّ بعيد؛ حلًّا لأزمة الهوية عند العرب. إلا أن هزيمــة 1967 حطمت حلم الوحــدة العربية وحطمت معه صرح الشــخصية العربية الفرديــة. وهكذا، عادت أزمة الهوية العربية النفســية والروحية إلى الظهور من جديد ولكــن هذه المرة؛ بحدة لم يســبق لها مثيــل، وتركز البحث اليائس عن البدائل حول الاشــتراكية الثورية والتحررية الغربية والأصولية الإسلامية، "وظهور الخط الإسلامي في السبعينات بديلًا مسيطرًا"[1].

ب. انحصار دور العلماء وتأميم الشأن الديني

اســتفاد العلماء في المرحلة الأولى بعد الاســتقلال من دعم المؤسسة الملكية، فقــد كان هذا الدعم راجعًا أساسًــا إلــى اعتمادهم كأداة للصراع مــع الأيديولوجية اليســارية، التــي بدأت تجد لها صدى في صفوف الشــباب والنخــب المثقفة آنذاك، وممتصٍّ للصدمات التي يمكن أن توجهها هذه القوى للمؤســســة الملكية. كما جرى اعتمادهم من جهة أخرى كقوة مضادة للتيارات الصوفية التي ضعفت نتيجة التشكيك

(1) فرانسوا بورغا، **صوت الجنوب**، مصدر سابق، ص 65.

في تعاونها مع الاستعمار الفرنسي؛ "فقد قام كل من الراحليْن، الملك محمد الخامس والملك الحسن الثاني، ببناء سلطة العلماء ونقد تجاوزات الصوفية، بغية إيجاد شكل أكثر مؤسساتي لشرعية سلطة الدولة"[1]. وهكذا، اختُزلت وظيفة العلماء في أدوار تابعة للسلطة.

فقــد أســهمت رهانــات بناء الدولــة الحديثة فــي مرحلة ما بعد الاســتقلال، فــي إضعاف وتهميش المؤسســات التقليديــة، وقد تأثرت مؤسســة الزوايا والعلماء بالتحولات المجتمعية من جهة وبسيرورة التحديث المؤسساتي التي انتهجها المغرب بعد الاستقلال، "لقد كان لجوء الملكية إلى العلماء والزوايا تمليه الضرورة السياسية؛ إذ كان نظام الحكم في عهد الحسن الثاني يرغب في تثبيت الحكم ومواجهة التحديات التي كانت تمثلها التيارات اليسارية آنذاك، ومن ثمة كان يحتاج إلى حلفاء يوفرون له الشــرعية السياسية والدينية، وقد اضطلع العلماء المنحدِر بعضهم من الحركة الوطنية بهذه الوظيفة، رغم استعصاء احتوائهم وإدماجهم في المؤسسات الرسمية بشكل سلس في البداية"[2].

ت. بروز البديل الإسلامي

يرى أنصار الإسلام السياسي أن حركات الاستقلال لم تحقق وعودها السياسية والاقتصاديــة، ويبــدو ذلــك بصورة أوضح فــي المجال الثقافي، من خلال انتشــار الفرانكفونية، "وفي اســتمرار المؤسســات السياســية والقضائية ذات الطابع الغربي.. ففي نظرهم تمثل هذه العناصر التي تم ذكرها، تنازلات آثمة أمام السيد القديم وأنها مصدر جميع المصائب التي وردت إلى المجتمع مع الحداثة"[3]. وعليه، شكَّل البديل الإســلامي الذي قدمته الحركات الإسلامية، كمذهبية سياسية استراتيجية فعالة، أولًا، في إذكاء الهوية الجمعية المشــتركة لحشــد من الأفراد الذين تحوفهم مشــاعر العزلة والذين فقدوا روابطهم الاجتماعية والروحية، ومن ثمة فهي تقدم صيغًا جديدة لمواجهة

(1) Ira M. Lapidus**, A history of Islamic societies** (Cambridge University Press, 1988), p. 709.

(2) محمد مصباح، **التيارات السلفية بالمغرب**، (أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2016)، ص 108.

(3) فرانسوا بورغا، **صوت الجنوب**، مصدر سابق، ص 85.

حالة الأزمة الهوياتية في البيئة القائمة؛ وهو ما يشكِّل مشروعًا معارضًا للنظام القائم، "عمدت من خلاله هذه الحركة إلى التعبئة للإحساس والكرامة والانتماء، وما يشكِّله ذلك من ملجأ روحي لحالة الإحباط. فهي بتلويحها بإقامة الشريعة والدولة الإسلامية، تقدم وعدًا بحياة إسلامية مثالية قادمة"[1].

وفق هذا التصور، استطاعت الحركات الإسلامية في المغرب أن تحقق شرطها الفعلي الجماعي، عبر توافر أربعة عناصر أساسية وفق المقترب النظري، لإطار الفعل الجماعي، وهي على التوالي: شرط الهوية (Identity) ، وشرط الإدراك (Cognition) ، ثم شرط الدافع (Motivation)، وشرط العواطف (Emotion). فالحافز المتولد جرَّاء التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية خلال فترة الاستعمار، والذي استمر مع دولة الاستقلال عبر تهميش الهوية الجماعية المحلية، شكَّل دافعًا ومحفزًا تم تبلوره عبر طبقة وسطى تملك من الوعي بالإشكالية الواقعة ما يكفي للانتظام داخل إطار مشترك.

ومن ثمَّ فإن العمل الجماعي (Collective Action) يحتاج في البداية إلى هوية جمعية أو هوية الجماعة (Collective Identity)، والهوية تعني هنا إدراك وإحساس وتقييم الفرد لمكانه في المجتمع، أي: من هو ومن هم الآخرون؟ مع من يتشابه ومع من يختلف؟

ثم إن تشكل وصياغة الهوية لدى الفرد، تمثل عملية معقدة تخضع للفرد وتفاعله مع محيطه، وما ينتج عن هذا التفاعل من قيم ومعان ومعتقدات ومشاعر واحتياجات وأهداف. وبعد تشكل هوية الفرد فإنه يحتاج إلى تحديد المجموعة التي تتطابق مع هويته (Group Identification)، حيث يدفعه هذا التشابه في كثير من الأمور إلى الانضمام إلى هذه المجموعة، وبالتالي يتكون لدى أفراد هذه المجموعة ما يعرف بالهوية الجمعية والتي تشير إلى الإدراك المشترك بين أفراد الجماعة، ومن خلال التفاعل بين أفراد الجماعة وزيادة وعيهم بمظالمهم ومطالبهم (Consciousness) ، تنتقل الجماعة إلى الفعل الجماعي من أجل تحقيق أهدافها المرجوة.

وتمثل الهوية الجمعية لأية جماعة عاملًا محوريًّا في فهم معتقدات، وقيم، ورموز، وطقوس، وأهداف الجماعة، ولهذا يحظى موضوع الهوية الجمعية باهتمام

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 84 و85.

متزايد من قبل الباحثين في الحركات الاجتماعية. فلكي ينتقل الأفراد الذين يشتركون فــي هويــة جمعية واحدة إلى الفعل الجماعي المنظم، "من المفروض أن تتحول هذه الهويــة إلى هوية جمعيــة سياســية (Politicized Collective Identity) بحيث يزداد الوعي لدى أفراد هذه المجموعة بمظالمهم ومطالبهم، والجهات المســؤولة عن هذه المظالم، ويزداد العداء للمجموعات والأطراف المناوئة لهم، ثم يبدأ أفراد هذه الهوية الجمعية السياسية بالتحرك ضد الحكومة أو أطراف أخرى لتحقيق مطالبهم"[1].

وهذا ما نجحت في تحقيقه الحركات الإسلامية المغربية، عبر تقديمها لوصفات بديلة لعلاج الإشكاليات الاجتماعية والنجاة من الاغتراب في بيئة مضطربة؛ إذ تجلت قوة هذه الحركات بشكل أساس عبر جذب الأتباع، لتُظهر قدراتها على القيام بالوظائف الاجتماعية والسياسية والنفسية المهمة التي لا تقوم بها السلطة، وقدرتها كذلك، على "ملء الفراغ الذي خلقه التطور الاجتماعي الاقتصادي والتكيف المجتمعي"[2].

ث. الحركات الإسلامية المغربية كحركات هوياتية

من الجلي كخلاصة أولية أننا نحن أمام حركة لها ســياق تاريخي محدد، وهي نتيجــة لظروف معينة وجزء من الصراع الاجتماعي والفكري، "حركة تســتعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين"[3]؛ مما يحتم إعادة طرح السؤال على نحو ما وقف عنده "كليفورت غيرتز"Clifford Geertz[4] : كيف يتصرف ذوو الحساســية الدينية حيث تبدأ آلة العقيدة الثابتة لديهم في التآكل أو حين تتمزق التقاليــد تدريجيًّا؟ فهناك احتمالات عديدة أن يفقدوا حساســيتهم الدينية أو يحولوها إلــى حماســة أيديولوجية وقد يتبنون عقيدة آتية من الخــارج أو قد ينكَفِئون في فزع على أنفسهم أو قد يزدادون تشبثًا بعقائدهم المتآكلة. وهناك احتمال أيضًا أن يجددوا

(1) Jacquelien van Stekelenburg, "The Social Psychology of Protest", **Current Sociology** n° 61, (September 2013), pp. 5-6, https://bit.ly/37RitpU.

(2) ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 86.

(3) حيدر إبراهيم، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 32.

(4) Clifford Geertz, **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,** (New Haven et Londres Yale University Press 1968), p. 3.

تلك التقاليد في أشــكال أكثر فعالية، وقد ينقســمون في أنفسهم إلى نصفين: يعيشون رُوحيًّــا في الماضــي، وفيزيقيًّا في الحاضر. وهناك آخرون قد يعبِّرون عن تدينهم في نشاطات ذات منحى علماني. وقليلون هم الذين قد يعجزون عن ملاحظة أن عالمهم يتحرك أو قد ينهار.

لتبسيط منطلقات السؤال الذي طرحه "غيرتز"، يجب القول بأن الحركة الإسلامية في المغرب وليدة مرحلة انتقالية، أبرز تمظهراتها الانتقال نحو التحديث القسري الذي دشــنته فترة الاســتعمار أو ما سُمي بنظام الحماية، وفشل الدولة الوطنية في استكمال بناءاتها الحديثة. كما أن هذه المرحلة تميزت باحتضان مظاهر تفكك العلاقات التقليدية السابقة عن الرأسمالية، وما نجم عن ذلك من سيرورة اقتلاع قسري للمنتجين الصغار مــن الفلاحيــن وذوي الأملاك، خصوصًا في القرى والبوادي، وفصلهم عن وســائل إنتاجهم الخاصة وإجبارهم على بيع قوة عملهم.

هــذا التحــول، لا يقف عند مجرد انتهاء شــكلٍ ما للملكية واســتبدال آخر به، ولكنــه يعني دمار علاقات اجتماعية قديمة محميــة بقوى اجتماعية ومادية من جهة، ومحروســة ببنى فكرية تضم مركَّبًا من الأفكار والتقاليد والعادات والقيم...إلخ، إلى "جانب المؤسسات التي تتولى إنتاج وإعادة إنتاج هذه البنى الفكرية"[1].

وبالإضافة إلى مظاهر المرحلة الانتقالية المذكورة، فقد شكَّل الغزو الثقافي التحدي الرئيس للحركات الإســلامية على تنوعها، وهذا التحدي وجد تعبيراته في "التوترات التي نجمت عن إصرار النخب الحاكمة على استخدام اللغة الفرنسية وتهميش الدولة للمؤسســات التعليمية الدينية، الموروثة من النظام الإســلامي ما قبل الاســتعمار"[2]. لهذا، شكَّلت الهوية الإسلامية مرجعية أساسية لهذه الحركات، ووسيلة روحية كملاذ من الشعور بالاغتراب، ومذهبية للاحتجاج ضد الظلم الاجتماعي والسياسي تقوم على التغيير الثوري، لإقامة المجتمع السياسي القائم على النظام الإسلامي...ومن الواضح أن الأيديولوجية الحركية الإســلامية قد نجحت في أن توفر إحساسًــا عميقًا بالانتماء والأخوة لملايين المسلمين الذين يعانون الغربة والحرمان. والواقع أن رسالة الإسلام الروحية قد احتفظت بقوتها وملاءمتها للحياة الحديثة اجتماعيًّا وأخلاقيًّا. ولا يقل هذا

---

(1) فالح عبد الجبار، "حول الحركات الإسلامية المعاصرة: نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان"، **مجلة الفكر الديمقراطي**، (عدد 8، خريف 1989)، ص 75.

(2) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي زمن القاعدة**، مصدر سابق، ص 57.

عن الأدوار التي أضحت تلعبها هذه الحركات كمذهبية احتجاجية ضد استبداد الحكم والظلم الاجتماعي والاقتصادي[1].

هذه التوترات ليست خاصية مرتبطة بسياقات نشأة الحركات الاسلامية المغربية فقط، بل هي خاصية عربية مشتركة ونقطة محورية في نشأة باقي الحركات الإسلامية على المستوى العربي، فمواجهة الغزو الغربي والسعي إلى إقامة الكيان الحضاري والسياسي الإسلامي، يعتبر منطلق إقامة الدولة الإسلامية، وهو "التعبير الحقيقي عن الهوية الإسلامية"[2].

في هذا الباب، يقول "عبد الإله بنكيران": "كان الصدام مع الغرب من خلال الحملات الاستعمارية الغربية على البلاد الإسلامية، حيث أصبح الاستعمار جاثمًا على الشعوب الإسلامية، وفي نفس الوقت ممسكًا بزمام الحضارة والتقدم في حين كنَّا نحن نتراجع ونتخلف. هذه الحالة خلَّفت عند المسلمين إشكاليتين:

- الإشكالية الأولى هي: كيف السبيل إلى التخلص من هذا الاستعمار ثم النهوض بالأمة؟
- الإشكالية الثانية هي: كيف السبيل إلى إرجاع هذه الأمة إلى تدينها؟

هاتان الاشكاليتان تحيلان إلى أن الصراع بين الحركات الاسلامية الصاعدة والنخب الحاكمة كان عنوانه الأبرز هو الهوية، من أجل هذا، قامت حركات هنا وهناك تبغي إخراج المسلمين من تخلفهم وفي نفس الوقت تبغي إرجاعهم إلى تدينهم"[3]، وبالعودة إلى التجربة المغربية، فقد قام الخلاف بين الطرفين من أجل الهوية، حيث كان الفاعلون الإسلاميون يريدون أن تستمر عملية إقصاء المستعمر التي انتهت للتو على الصعيد السياسي وعلى الصعيد الأيديولوجي والرمزي قبل أن تمتد على الصعيد الاقتصادي بالتأميم، في حين، وجدت النخب المحدثة التي في السلطة نفسها ملومة لعدم القيام بالقطيعة الثقافية والرمزية المنتظرة مع المحيط الاستعماري، وبعبارة أخرى، لعجزها عن إقصاء الهيمنة الأجنبية عبر إرجاع هيمنة النظام الرمزي الإسلامي.

(1) ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، مصدر سابق، ص 242.

(2) راشد الغنوشي، "دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية"، **مجلة شئون الشرق الأوسط**، (عدد 342، فبراير/ شباط 1993)، ص 32 و33.

(3) عبد الإله بنكيران، **الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج**، (الدار البيضاء، منشورات الفرقان، 1999)، ص 37.

في ظل خصوصية هذا السـياق؛ فقد نشـأت هذه الحركات إذن في ظل واقع يتسـم بضعف الاسـتناد إلى المرجعية الإسـلامية في الحياة العامة، وسببه "مخلَّفات عصر الجمود والانحطاط بسبب تأثير الاحتلال الأجنبي على هوية المغاربة المنطلقة من مرجعية الإسلام من خلال محاربة مصدر المقاومة ثم استمرار الخضوع والتبعية، واستمرار الاستعمار في سياق ما بعد الاستعمار"[1].

وتجدر الإشـارة إلى أن اسـتخدام تعبير الهوية السياسـية الإسلامية هنا، يعني عملية الشـعور بالتأثيرات الاجتماعية والسياسية للإطارات المرجعية، المصوغة دينيًّا، واسـتغلال هذه الإطارات كوسـائل سياسـية لتحقيق أجندات دنيوية. وعليه، فميلاد الحركات الإسـلامية كحركات هوياتية، يمثـل مرحلة الدفع الثالثة في مرحلة القضاء على الاسـتعمار كما يذهب إلى ذلك "فرانسـوا بورغا"، وتبدأ هذه المرحلة الثالثة في التعبيـر عن ذاتها على تلك الأرضيـة "أي المجال الثقافي" التي انعكس عليها التأثير الأجنبـي علـى مدى أطول مما حدث في المجالات الأخرى. فالمد الإسـلامي من الخليج إلى المحيط، تعبير عن إدانة لطبيعة العلاقات الثقافية التي كانت سـائدة أثناء المرحلة الاسـتعمارية. وتصبح أرضية الأيديولوجية والشـفرات والرموز، هي الإطار الذي تتم فيه محاولة إعادة التوازن في العلاقات مع الشمال في مرحلة ما بعد القضاء على الاستعمار[2].

الخلاصة هي أن خطاب الحركات الإسـلامية نشأ كجواب هوياتي على إخفاق الدولـة الوطنية الحديثة، دولة ما بعد الاسـتقلال، فـي أداء دورها التاريخي المتمثل بقيادة شعوبها إلى المصالحة مع التحديث وإزالة العوائق التاريخية من وجهه الموروث عن الفترة الاسـتعمارية، من أجل الرقي بهذه المجتمعات في سـلم التقدم والتنمية الاقتصاديـة والاجتماعية. و"كلمـا زادت حدة الإخفاق زادت حدة الخطاب الهوياتي المقابـل لذلك، وصارت الشـعارات المرفوعة تحمل في مضمونهـا تهديدًا واضحًا للدولـة الحديثة"[3]. لكن السـؤال الـذي ينطرح هنا هو؛ كيف يمكن الكشـف عن ذلك إمبريقيًّا؟ وهل يمكن إثبات ذلك وفق مقاربة السوسيولوجية المهنية والخلفيات

(1) حركة التوحيد والإصلاح، "ميثاق حركة التوحيد والإصلاح 1998"، (الرباط، حركة التوحيد والإصلاح، 2018)، ص 9 و10، https: / /bit.ly /2FENfGx.

(2) فرانسوا بورغا، **صوت الجنوب**، مصدر سابق، ص 85ـ86.

(3) محمد الكوخي وابراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الحداثة**، مصدر سابق، ص 437.

الاجتماعية والاقتصادية للأعضاء المؤسسة للفعل الحركي الإسلامي بالمغرب خلال فترة السبعينات؟

ثانيًا: الجذور الاجتماعية للحركة الإسلامية المغربية

تتأسس الرؤية المنهجية لهذه الدراسة؛ على أن أي فهم للممارسات والتوجهات والمآلات التي آلت إليها الحركات الإسلامية المغربية راهنًا، لن يستقيم بدون التوقف عند الجذور الاجتماعية والفكرية والتاريخية لهذه الحركات، والتي في ضوئها استمدت شروط وجودها واستمرارها وآليات نشاطها.

وهذا ما يقودنا في هذا المحور؛ بعد أن توقفنا عند الإرهاصات والسياقات البنيوية والتاريخية التي أصَّلت لتشكُّل وانبثاق الحركات الإسلامية في المغرب، إلى البحث في الأصول الديمغرافية والجذور الاجتماعية والخلفيات الاقتصادية للأفراد المؤسِّسين والنشطين ضمن هذه الحركات. وذلك باعتماد مقاربة وصفية كمية؛ عبر اختيار عينة منتقاة من أربعين فردًا جُلُّها من العناصر القيادية بحركة الشبيبة الإسلامية المغربية خلال بداية السبعينات، والتي ستتحول فيما بعد للمساهمة في تأسيس توجهات حركية أخرى خصوصًا حركة "الجماعة الإسلامية" أو باسمها الحالي "حركة التوحيد والإصلاح".

جرى اعتماد تجميع معطيات هذه العينات عبر البحث في "بيروغرافيا" كل عنصر، وذلك بالاعتماد على مجموعة من المصادر إما عبر الحوارات التي تم عقدها من قبل أفراد هذه العينات مع بعض المنابر الصحفية، أو عبر اللقاءات المباشرة مع بعض أفراد من العينات قيد الدرس. وذلك باتباع صرامة منهجية كانت تقضي بأن يتوافر شرطان في هذه العينات، أولًا: أن تكون لها الصفة التمثيلية لأهداف الدراسة، بمعنى أن تكون أسهمت بشكل فعلي في الأنشطة التأسيسية للحركات الإسلامية المغربية. وثانيًا: أن يكون حجم العينة المختارة قادرًا على القياس، فعدد 40 ناشطًا كعينة للدراسة بحجم حركة سرية خلال فترة السبعينات، يعتبر عينة معقولة قادرة على أن تؤسس لنتائج مدعمة للاستنتاجات المراد التوصل إليها.

وعليه، ستسهِّل لنا هذه العملية معرفة التركيبة الاجتماعية التي قادت أول تجربة حركية إسلامية بالمغرب، والمحددات الفكرية والمنطلقات الأيديولوجية التي اعتمدها هؤلاء الأفراد لتبرير انتماءاتهم واختياراتهم السياسية.

وتجدر الإشـــارة إلى أن اختيار المقاربة الكمية في هذا الجزء من البحث، يجد تبريره في ضرورة البحث عن أجوبة عملية للأسئلة التي جرت مناقشتها في المبحث السابق، من قبيل تأثير دينامية الهجرة في إفراز فئة اجتماعية من المجتثين ماديًّا ومعنويًّا مـــن أصولهم الاجتماعية، وكيف أســـهم ذلك في بـــروز مطلب الهوية كرد فعل على السياســـات الاستعمارية، والذي تجسد بالملموس من خلال تهيكل هذا المطلب بعد ما خلَّفته سياســـة التحديث القســـري، التي جرى تكريسها مع توجهات الدولة الوطنية حديثة الاستقلال.

1. الخلفية الديمغرافية

يعتبـــر اللجوء إلى النبش فـــي الخلفية الديمغرافية للأعضاء المؤسســـين للفعل الحركـــي الإســـلامي بالمغرب، واحدة مـــن الأدوات المســـاعدة لتفكيك المحفزات الرئيسية لنشأة الحركات الإسلامية بالمغرب.

أ. الفئة العمرية خلال مرحلة الالتحاق بالحركة الإسلامية

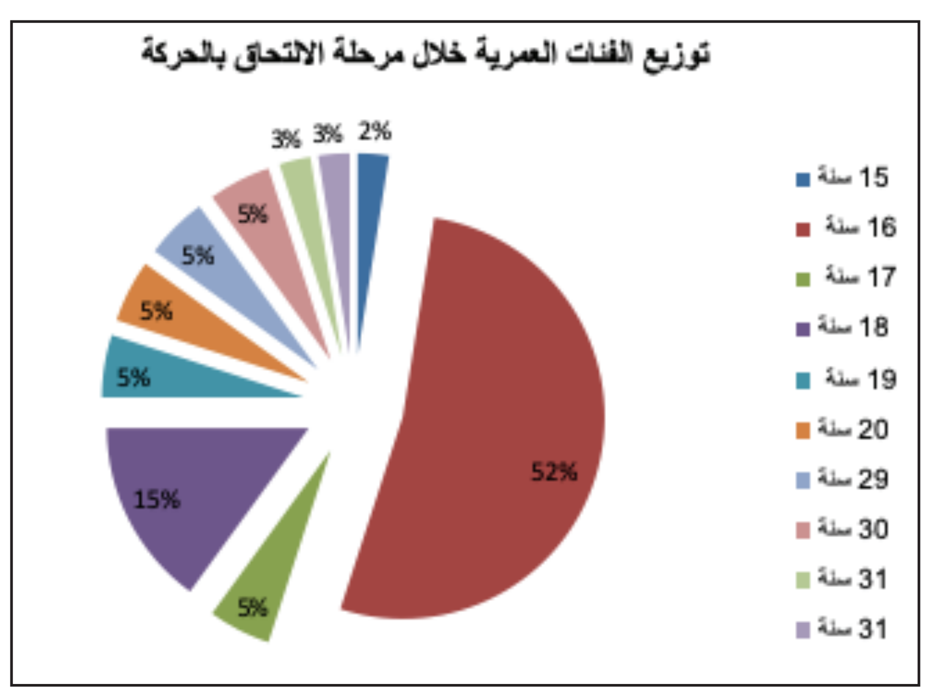
من خلال النتائج المتوصَّل إليها من دراسة العينة المعتمدة، يتضح أن الحركات الإسلامية في المغرب كانت تمتد على قاعدة بشرية شابة ومتعلمة؛ حيث شكَّل الوسط المدرسي والجامعي بصفة أهم، مركز دعاية وقاعدة دعم بالنسبة لهذه الحركات. كما أن التوجه التعبوي الذي اعتمدته "حركة الشبيبة الإسلامية" بقيادة "عبد الكريم مطيع" و"إبراهيم كمال"[1]، كانت تتجه رأسًـــا نحو تشـــكيل آلية استقطاب تجعل من تلامذة الثانويات وطلبة الجامعات زادها الرئيس، لهذا حينما نتجه إلى دراسة الهيكلة البنيوية للحركة نجد في قمة الهرم المرشـــد المتمثل في "عبد الكريم مطيع"، والذي تكلف بمهمة تأطير فئات الأساتذة والمعلمين، ثم نجد فئة الشباب من التلاميذ والطلبة والتي جرى اعتماد منهج تأطيري خاص بها، وهي مهمة كانت موكولة لنائب مرشد الحركة آنذاك، "إبراهيم كمال".

أما بخصوص متوسط عمر نشطاء هذه الحركة خلال فترة انضوائهم تحت غطاء الفعل الحركي، فقد استقرت في حدود 19 سنة، وبأرقام إحصائية كما يوضح الرسم

(1) إبراهيم كمال من مواليد الدار البيضاء سنة 1931، أحد المؤسسين للحركة الإسلامية بالمغرب، مارس مهنة التدريس، وكان يعتبر اليد اليمنى لمرشد "حركة الشبيبة الإسلامية"، عبد الكريم مطيع.

البياني أسفله؛ فنسبة 52 بالمئة من الأفراد المبحوثين، لا تتجاوز سنُّهم لحظة انضمامهم للحركة 16 سنة، ونسبة 15 في المئة للبالغين سنَّ الثامنة عشرة، فيما تتوزع باقي الفئات العمرية ما بين 5 في المئة لكل من البالغين سنَّ التاسعة عشرة وسن العشرين، فيما تتراوح أعمار باقي المبحوثين، في 2 في المئة ثلاثين سنة، والحادية والثلاثين بينما أكبر فئة عمرية تمثلت في سن الثامنة والثلاثين، ولا تتجاوز شخصًا واحدًا. هذا بالمقارنة مع مؤسس الحركة "عبد الكريم مطيع" الذي كان يبلغ من العمر 35 سنة، وهو فارق لا يعني كثيرًا إذا ما اعتبرنا أن سن الخامسة والثلاثين تدخل في فترة الشباب.

رسم بياني رقم (1)[1]



ب. المستوى التعليمي خلال الالتحاق بالحركة الإسلامية

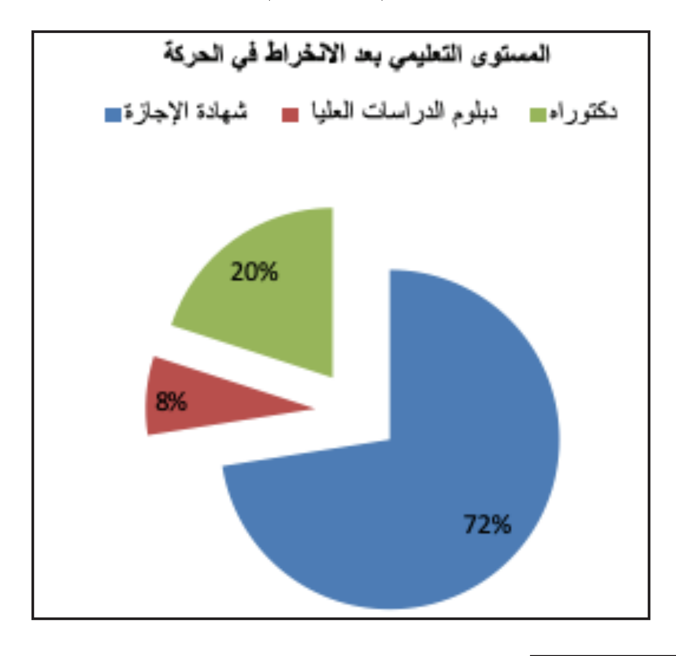
في تطابق مع النتائج المفرزة في عملية تحليل متوسط السن خلال مرحلة الالتحاق والتجنيد ضمن صفوف الحركة، يلاحظ أن نسبة 67 في المئة من عينة المبحوثين تدخل ضمن صفوف تلامذة الثانويات، ونسبة 7.50 في المئة من طلبة

(1) المصدر: إنجاز الباحث.

الجامعة، بينما تتوزع الفئات الأخرى بين موظفي قطاع التعليم بنسبة 17.50 في المئة في ســلك التعليم الابتدائي، في حين بلغت نســبة 7.50 في المئة من أساتذة السلك الثانوي. وهنا، ما زلنا نتحدث عن مرحلة الانضمام، والتي أعطت الكفة لفئات الطلبة والتلاميذ حيث أثبتت جل الدراسات أن القاعدة العمرية والتعليمية التي تشكَّلت منها الحركة الإسلامية (الشبيبة الإسلامية)، خلال عقد السبعينات هي فئة شابة معظمها من تلاميذ وطلبة.

لكن على المســتوى التعليمي ســيطرأ تحول تنظيمي في التركيبة التعليمية لعينة المبحوثين؛ إذ ستتحول هذه الأرقام لتعطينا قراءات أخرى ربما ستوضح الصورة أكثر للمســتوى التعليمي والثقافي لنشــطاء هذه الحركة؛ فإذا كانت مرحلة الالتحاق لهذه الفئات بحركة الشبيبة الإسلامية حدثت خلال فترة بداية السبعينات أي بين سنة 1972 وسنة 1973؛ حيث كان متوسط أعمار هؤلاء المبحوثين لا يتجاوز سن التاسعة عشرة، بمعنى أن معظمهم تلاميذ وطلبة جامعيون فإن نهاية الســبعينات ســتفرز لنا مســتوى تعليميًّا آخر لهذه الفئات التي اســتطاعت أن تكمل دراســتها، وتحصل على دبلومات جامعية وأخرى تابعة لمراكز تكوينية، كما يوضح الجدول أسفله.

رسم بياني رقم (2)[1]



(1) المصدر: إنجاز الباحث.

هذا الرسم البياني يفتح لنا مسالك تحليلية أخرى؛ قصد استكمال الصورة بشكل إجمالي بالنسبة للباحثين عن الأصول الفكرية والثقافية لهذه الحركة. فنحن أمام مستوى تعليمي عال، وأمام نشطاء من نتاج النظام المدرسي والجامعي المغربي ما بعد حقبة الاستعمار.

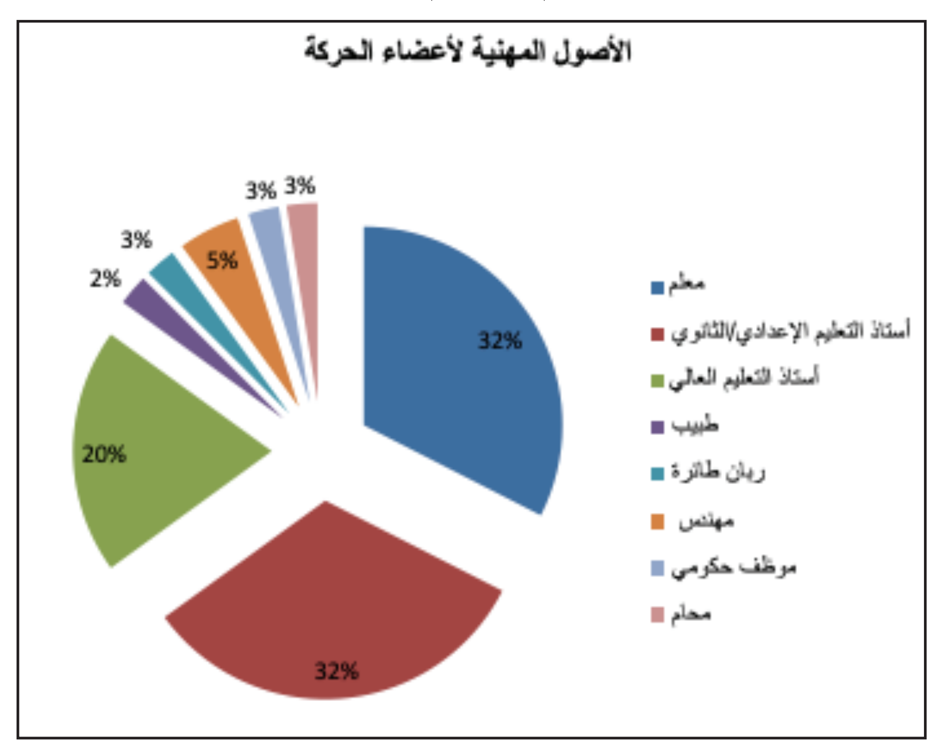
من الملاحظات التي يمكن تسجيلها في هذه العينات المبحوثة؛ أننا أمام قاعدة شابة مما يعني أن بنية الحركة الإسلامية في بداياتها التأسيسية، كانت تتشكل من نشطاء مـــن فئات عمرية شـــابة، معظمها من تلامذة الثانويـــات وطلبة الجامعة، وهذا ما كان يطمح إليه "عبد الكريم مطيع" من خلال اســـتهدافه لهذه الفئات لما يشـــكِّله ذلك من قدرة فائقة على التعبئة، وأيضًا على السيطرة؛ الأمر الذي يتماشى مع شخصيته القيادية المبنية على الطاعة والتبعية.

1. الخلفية المهنية

من خلال تتبع المســـار التعليمي للعينة المدروســـة، يُلاحَظ أن المآلات المهنية لهذه الأخيرة كلها تنتمي إلى الطبقة الوسطى؛ خصوصًا ما يدخل في فئة رجال التعليم؛ حيث ظلت الحركة تتشكل من قواعد ذات مرجعية مهنية يشكِّل أساتذة التعليم الأوَّلي المرتبة الأولى، بنسبة 32.50 في المئة من العدد الإجمالي للعينة.

كما احتل أساتذة التعليم الثانوي نفس المرتبة بنسبة 32.50 في المئة، بينما جاء أساتذة التعليم العالي بالمرتبة الثانية، بنسبة 20 في المئة. في الوقت الذي توزعت فيه باقي النسب بين طبيب واحد ومحام واحد ومهندسيْن.

رسم بياني رقم (3)[1]



إن قراءة الأرقام الإحصائية السابقة تؤكد الفرضيات المنطلق لهذه الدراسة؛ التي تقوم على أن الحركة الإسـلامية في المغرب هي حركة طبقة وسـطى، وليست طبقة فقراء ولا طبقة بورجوازية من الأغنياء. وهي بذلك نتاج المدرسة المغربية، وجزء من بيروقراطية الدولة الوطنية، وليسـت من منتمي القطاع الخاص ولا أصحاب المشاريع المدرَّة للدخل.

3. الخلفية الاجتماعية

لكي تكتمل الصورة أكثر حول الأصول الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للحركة الإسـلامية بالمغرب، كان من اللازم الرجوع للبحث في أصول وأماكن ولادة عناصر هـذه الحركات وفق العينة المختارة للدرس ثم البحث عن الأصول الاجتماعية لآباء هؤلاء النشطاء، قبل البحث عن السوسيولوجيا المهنية للأبوين.

(1) المصدر: إنجاز الباحث.

بالرجوع إلى مكان ازدياد العينة المدروسة نجد أنها تتوزع بين 75.50 في المئة زيادةً في المجال القروي، فيما ازداد 42.50 في المئة من النسبة المتبقية في المدار الحضري. لكن بالرجوع إلى الأصول الاجتماعية للأبوين، يلاحظ أنه حتى هذه النسبة الأخيرة المولودة بالمدار الحضري، تعود جذورها للمجال القروي على اعتبار أن آباءها ينحدرون من أصول قروية كما يوضح الرسم البياني أسفله.

تجدر الإشارة إلى أن الانطباع الأولي الذي يمكن تسجيله من الأرقام الإحصائية السابقة، هو التأثير الكبير لديناميكية الهجرة في الأصول الاجتماعية التي ينحدر منها نشطاء الحركة الإسلامية في بداياتها التأسيسية، فقد سُجِّل أن ما يزيد عن نسبة 80 في المئة من هؤلاء النشطاء ينحدرون من أصول قروية.

نفس الملاحظة يمكن تسجيلها بخصوص السوسيولوجيا المهنية لآباء هؤلاء النشطاء؛ حيث تنتمي نسبة 62.50 في المئة في مهنتها الأصلية قبل الهجرة إلى امتهان الفلاحة، بمعنى أن معظم هذه الفئات كانت من ملاك الأراضي بالمجال القروي. بينما تشكلت نسبة 15 في المئة من آباء العينة المدروسة من فئة العمال، بينما توزعت باقي المهن ما بين إمام مسجد (7.50 في المئة)، وتجار بنسبة (10 في المئة)، ونسبة 5 في المئة من آباء موظفين بالقطاع العام.

4. من مقتلعين إلى نخبة مضادة

إن النبش في الأصول الاجتماعية والاقتصادية لنشطاء الحركة الإسلامية في المغرب، يؤدي إلى مجموعة من الاستنتاجات في طبيعة البنية الهيكلية لهذه الحركات، والمتغيرات المتحكمة في نشأة خطابها الفكري والسياسي. فما دام أن أي خطاب هو انعكاس للبيئة المعيشة، فإن خطاب الحركة الإسلامية بالمغرب هو انعكاس رأسي للمرجعية الفكرية والاجتماعية لنشطاء هذه الحركة.

لهذا، يقتضي الجواب عن سؤال ماهية التأسيس والنشأة لهذه الحركات الإجابة أولًا عن هوية مؤسسي هذه الحركات ومرجعياتهم الاجتماعية وأوساط نشأتهم ومصادر تعليمهم الأولي ثم مستواهم التعليمي والمهني.

فالحركة الإسلامية بالمغرب هي حركة حديثة، ووليدة إفرازات وإنتاجات الدولة الوطنية الحديثة ما بعد الاستقلال، ومعظم أفرادها من أبناء المهاجرين والمنزاحين من البادية إلى المدينة، وبالتالي، شكَّلت دينامية الهجرة القروية التي عرفها المغرب

أحد المتغيرات الرئيسة في ميلاد هذه الحركة، وميلاد سؤال الهوية الثقافية الإسلامية المرتبط عضويًّا بنشطاء هذه الحركة.

أ. المقتلعون وتأثير دينامية الهجرة

لقد كشفت لنا المعطيات التي جرى التوصل إليها في دراسة العينة المختارة من النشطاء الأوائل لحركة الشبيبة الإسلامية، أن أكثر من نسبة 80 في المئة من أسر هؤلاء النشطاء ينحدرون من أصول قروية، وهو ما يرجع بالأساس إلى حركة الانزياح الكبيرة نحو المدينة التي عرفها المغرب خلال فترة الاستعمار الفرنسي، جرَّاء سياسة الاقتلاع والاجتثاث التي نهجها المستعمر تجاه الفلاحين الصغار بالضواحي المغربية؛ وذلك كما تناولنا سابقًا عبر سَنِّ مجموعة من القوانين والمراسيم، التي تفرض وصاية استعمارية علــى حجم كبير من الأراضي الصالحة للزراعة. حيث اســتطاع أن ينتزع ملكية هذه الأراضي من أصحابها عبر اســتخدام القوة، بالرغم من حجم المقاومة التي لقيها من قبل الأهالي المحليين، إلا أن الترسانة العسكرية للمستعمر كانت أقوى وأنجع، فتمكن من بسط يده على هذه الأراضي فأضحى بين ليلة وضحاها يحوز آلاف الهكتارات من الأراضي، التي فوَّتها لمعمِّرين أجانب.

بالموازاة مع السياســة الاســتعمارية القائمة على الســطو على أراضي الفلاحين المحليين، نهج المســتعمر في ســبيل توطيد وجوده سياســة ثقافية، عبر الســعي إلى تفكيك البنيات التقليدية للمجتمع المغربي، على كافة المستويات المجتمعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وهكــذا، أضحــى أصحاب الأراضي – الفلاحــون الأصليون – بدون أرض، فكانت الهجرة نحو المدينة التي استطاع المستعمر أن يقيم بها مصانع ومعامل متجهة نحــو التصديــر، في حاجة إلى اليد العاملة. تحول الفلاحون نحو المدن خصوصًا في مركز الدار البيضاء التي فتحت آفاقًا لأنشطة اقتصادية جديدة.

وستلعب هذه الدينامية في الهجرة القروية، إلى تحول البنية المجتمعية بالمغرب؛ إذ بدأت تظهر بالمدن الكبرى مســاحات كبيرة من دور الصفيح وســكان الهوامش، والتي كانت من أبرز أســبابها تهميش الفلاحين والمزارعين "المجتثِّين" من أصولهم التقليدية البدوية. وهي الدينامية التي ستستمر حتى وبعد خروج المستعمر من الأراضي المغربية؛ إذ تحولت الأراضي الزراعية إلى ملكية الدولة بعد تصفية تركة الاســتعمار

من دون أن تعمل على إعادة الأراضي المسترجعة لأصحابها الأصليين، الذين تحولوا في فترة وجيزة من مزارعين بلا أرض إلى مهاجرين إلى المدن يشتغلون في قطاعات أخرى غير الزراعة حاملين معهم ثقافتهم التقليدية التي اكتسبوها من بيئتهم البدوية، ليصطدموا في المدن بواقع تهيمن عليه الهياكل الحديثة في الإدارة والاقتصاد والعمل والخدمات...إلخ، إضافة إلى هيمنة نمط الحياة الحديث القائم على قيم الفردانية واقتصاد السوق والمبادرة الفردية.

هكذا، ظهر إلى الوجود، أول مرة، سؤال الهوية كظاهرة حديثة مرتبطة أساسًا بهذا التحول العميق في منظومة القيم التي تحكم المجتمع مع التحول الكبير في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية[1]. وقد كان أهم تمظهرات بروز سؤال الهوية نشأة الحركات الإسلامية، التي اعتُبرت الحاضنة للباحثين عن هويتهم وثقافتهم الأصلية، عبر تأطير وتعبئة شعارات من رحم انتظارات وتطلعات هذه الفئات المقتلعة من أصولها الاجتماعية.

ب. الحركة الإسلامية المغربية كحركة طبقة وسطى

تؤكد الأرقام الإحصائية والمعطيات الخاصة بالأصول الاجتماعية لنشطاء الحركة الإسلامية خلال عقد السبعينات، أننا أمام ناشئة شابة تتشكل أغلبيتها من فئة المعلمين والأساتذة، فحركة الشبيبة الإسلامية كأول تعبير حركي إسلامي هي حركة رجال التعليم، أي حركة ما كان يُصنَّف آنذاك بالطبقة المتوسطة.

هذه الحركة التي نشأت في كنف منظومة التعليم الوطنية، وهي خريجة الجامعات والمدارس المغربية، وقد صادف تخرجها الخصاص المهول الذي عانته الإدارة المغربية، بعد أن تحصَّل المغرب على استقلاله، خصوصًا في سلك التعليم الذي شكَّل الحاضنة الرئيسة لهذه الفئة الاجتماعية الصاعدة من رحم المجتمع التقليدي والذي كان حتى وقت قريب، يُسيَّر بأطر تعليمية منحدرة من أصول فرنسية تماشيًا مع السياسة الاستعمارية الثقافية، القائمة على استبدال ثقافة تمتح وجودها من الثقافة الغربية بالتمثُّلات والثقافة المحلية التقليدية.

كان معظم الذين ولجوا سلك الوظيفة العمومية في هذه الفترة من أبناء الفئات

(1) محمد الكوخي وابراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الحداثة**، مصدر سابق، ص 422.

الاجتماعية التقليدية الذين توافرت لهم فرص التعليم المجاني في المدرسة الوطنية، وحصلوا على وظائف في القطاع العام كمدرسين ومهندسين وأطباء...إلخ. وكانت أغلبية هؤلاء (كما توضح النتائج المتحصَّل عليها في دراسة العينة المعتمدة للدراسة في هذا الفصل من البحث)، من أبناء البوادي الذين انتقلوا إلى المدن، أو من أبناء المهاجرين السابقين من البوادي إلى المدن.

سينخرط هؤلاء انخراطًا كبيرًا في دينامية التحديث التي كانت المدن مركزها الرئيس، لكنهم لن يتخلوا عن موروثهم الثقافي الذي كان سؤال الهوية قد ترسخ فيه منذ مدة ليست قصيرة، كنتيجة للتحولات العنيفة التي حدثت في المجتمعات العربية بعد التدخل الاستعماري وتحطيم البنيات التقليدية[1].

ت. الحركة الإسلامية المغربية كرد فعل على التحديث القسري

لقد ظهرت الحركة الإسلامية في المغرب في المدن وخصوصًا في الأحياء الهامشية كحي "برنازيل" بالدار البيضاء الذي كان معقل ميلاد "حركة الشبيبة الإسلامية"، وكان المنتسبون إليها الأوائل، كما لاحظنا في الرسوم البيانية السابقة، من الطبقة الوسطى المتشكلة حديثًا، أو من الطلاب الذين التحقوا بالتعليم العمومي وكانوا في طور الإعداد ليصيروا موظفين في القطاعات الحكومية المختلفة، فيصبحوا هم أيضًا من الطبقة الوسطى المرتبطة بالبيروقراطية الحكومية.

كانت أغلبيتهم من أبناء المجتمع التقليدي، الذين انخرطوا انخراطًا كبيرًا في "سيرورة التحولات المرتبطة بعملية التحديث، التي عرفتها المجتمعات العربية منذ مجيء الاستعمار"[2]. وإن لم يجلب هؤلاء "المجتثون/ المقتلعون" من جذورهم التقليدية بالقرية الهيكلَ الاجتماعي التقليدي كاملًا، كنظام الأسرة الشاملة والعلاقات الاجتماعية المبنية على التكافل والتوادد إلا أنهم ظلوا متشبثين بهويتهم المحلية وثقافتهم الدينية، التي اعتُبرت الحصن الوحيد بعد الهجمات الاستعمارية العسكرية والثقافية.

وهنا، يمكن القول: إنه، في سياق المواجهة مع الاستعمار، أسهم أول جيل

(1) المصدر نفسه، ص 424.

(2) المصدر نفسه، ص 425.

إســلامي فيما بعــد في إعادة تأكيد مــكان المرجعية الدينية فــي قاموس الصراعات الاســتقلالية، ليس الثقافية فقط ولكن أيضًا السياســية. ومع أن القاموس الإســلامي اســتُخدم هنا بشكل واســع، "فهو لم يحتكر في الواقع التعبير عن التعبئة الاستقلالية المعادية للغرب"[1].

هذا، وأدى اســتمرار سياســة التحديث القســري مع الدولة الوطنية الحديثة في المغــرب، مــن دون أن تؤدي إلى نهضة اقتصادية واجتماعية هيكلية في المغرب، مع ظهور العديد من المشــاكل الاقتصادية والسياســية التي بدأت تعترض مسار التحديث في المغرب مع أواسط الستينات، إلى بروز مكوِّن كردِّ فعل على هذه الأوضاع، حاملًا شعار الهوية الإسلامية كمرجعية وبديل للمجتمع القائم.

فعمد إلى إنشاء قاعدة جماهيرية عمادها التلاميذ والطلبة المنحدرون أغلبهم من أبناء المهاجرين، الذين تربوا على التشــبث بالقيم الإسلامية والثقافة المحلية. وعليه، فالإسلام شكَّل جزءًا من هويتهم الثقافية، وهذا يتجلى بشكل واضح من خلال دراسة بيوغرافيا العينة المدروســة، فقد شكَّلت الأســرة أولًا ثم الكتَّاب ثانيًا، أحد المصادر الأساسية للتنشئة التربوية الأولية على مبادئ الإسلام والهوية الوطنية.

تلك الهوية التي لم تكن ضمن الأولويات الأساسية للنخبة الحاكمة، ولم تتجلَّ مبادئها على مستوى الهياكل المؤسساتية التي شرعت في بنائها دولة الاستقلال. وهو ما انعكس على التمثُّلات التي سيدافع عنها هؤلاء بعد أن وجدوا إطارًا تنظيميًّا يستجيب لأهدافهم القيمية، عبر الشعارات التي كان يتبناها من قبيل "إنزال الشريعة الإسلامية" و"الإسلام هو الحل" و"القرآن دستورنا".

فهؤلاء "المجتثون/ المقتَلَعون" أرادوا أيضًا أن يكونوا جزءًا من مسلسل التحديث؛ ولكن مع ما جلبوه معهم من قيم ومبادئ تعبِّر عن هويتهم الثقافية الإسلامية المحلية، مع استثمار البنى والمؤسسات الناتجة عن مشروع التحديث. هذا المشروع الذي وضع هويتهم على الهامش، فأضحت مهمتهم هي البحث عن ســبيل لاســتعادة هذه الهوية ليــس بإعادة تشــكيل البنــى التقليدية التي ذهبت بغير رجعــة، ولا بالقطع مع مظاهر التحديث التي أضحت جزءًا لا يتجزأ من هيكلة المجتمع المغربي المعاصر ولكن عبر اســتحضار مضمون الهوية الإسلامية داخل هيكلة الدولة الحديثة، بإضفاء "الأسلمة"

(1) Albert Hourani, **Arabic Thought in the liberal Age,** 1798-1939 (Cambridge, University Press, 1983), p. 35.

على الاقتصاد والقوانين التشريعية، والأشكال التعبيرية بكل تمظهراتها الثقافية الأدبية والسينمائية.

في المحصلة التي يمكن الخروج بها في هذا الشق من الدراسة، أنه طبقًا للسياق العام الذي حكم نشأة الحركات الإسلامية في المغرب، فقد برزت ثلاثة عناصر أساسية ودالَّة في مناقشة وتحليل ظهور وتبلور مسار ومشروع هذه الحركات:

العنصـــر الأول: هذه الحركة وإن كانت حركة مدينية فإنها حركة قروية المنشـــأ والجـــذور، فقد ذهب العديد من الدراســـات إلى أن ظهور هـــذه الحركات كان كرد فعل على هزيمة الأيديولوجية القومية، مع ما لحقها من نكسة سنة 1967، فهي بذلك شـــكَّلت البديل السياســـي لفكرة القومية، متغاضين عن أن الأمر كان بناء على البحث عن هوية المجتمع الإسلامي الذي بدأت تجتاحه، أيديولوجيات وأفكار ومذاهب برَّانية كتعبير عن مصالح وتوجهات اقتصادية واجتماعية تجســـدت بشـــكل أساسي في المد اليساري، الذي برز عُوده بشكل لافت أواخر الستينات وبداية السبعينات؛ الأمر الذي شـــكَّل بشكل أو بآخر تلاقيًا موضوعيًّا مع الســـلطة السياسية بالمغرب، التي اعترفت بوجودهم لما سيشكلونه من عنصر قوة في مواجهة القوى اليسارية الصاعدة.

العنصر الثاني: هي حركة تلاميذية ونتاج لدورة التعليم العصري؛ فقد استخدمت هذه الحركات اللغة والمفاهيم والأفكار التي يتكون منها المخزون الثقافي الشعبي، لقد اســـتخدمت المعرفة الشعبية المتأصلة والبسيطة، وعملت وهي تستخدم هذا المخزون علـــى تحريره من كل المعوقات المذهبية والطائفية...وصاغت من هذا كله مشـــروعًا توحيديًّا إسلاميًّا[1].

العنصر الثالث: هي حركة طبقة وســـطى، فانتشـــار الحركة الإسلامية وتصاعدها هو عبارة عن "اســـتمرار المحاولات الإسلامية لمواجهة التحدي الغربي"[2]. فقد كان رد فعل الحركة الســـلفية الوطنية تجاه سياســـة التدخل الأجنبي القائمة ليس فقط على القوة العسكرية، ولكن أيضًا على استثمار الآليات الرمزية في استلاب المنظومة الثقافية المحلية. وقد اســـتمرت ردَّة الفعل هاته بعد أن فشـــلت سياسة التحديث التي اتبعتها دولة الاستقلال.

---

(1) الصيادي مخلص، "الحركات الإسلامية المعاصرة رد فعل أم استجابة؟"، **مجلة المستقبل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 369، نوفمبر/ تشرين الثاني 2009)، ص 15.

(2) Hair Dckmejian, "The Arab Anatomy of Islamic Reviallegitimacy Crisis, Ethnicconflict and the Search of Islamic Alternatives", **The Middle East Journal**, Vol 34, n°1, (Winter 1980), p. 12.

الفصل الثاني

الجذور الأيديولوجية والثقافية المؤسِّسة للفعل الحركي الإسلامي بالمغرب

لن تكتمل الصورة التركيبية لنشأة الحركة الإسلامية بالمغرب، بالاقتصار فقط على استقصاء أصولها التاريخية وجذورها الاجتماعية، من دون البحث والنبش في أصولها الفكرية وقاعدتها الأيديولوجية؛ وهو ما من شأنه أن ييسر ويسهل عملية فهم التحولات التي طرأت على ميكانيزمات اشتغال هذه الحركات، منذ تأسيسها إلى اليوم، بالرغم مما يكتنف هذه العملية من إشكالات منهجية ومعيارية، تستدعي استثمار مجموعة من آليات وأدوات تحليل مضمون الخطاب الذي تأسست عليه هذه الحركات في بداياتها الأولى.

وعلى هذا الأساس، يتجه البحث في هذا الشق من الدراسة نحو المرجعيات الأيديولوجية التي اعتمدتها هذه الحركات في عملية التأطير والتنشئة في صفوف نشطائها مستثمرين بذلك المعطيات المتحصَّل عليها من خلال دراسة بيوغرافيا العينة المعتمدة في الفصل السابق، وأيضًا بالبحث في المسالك الذي اتخذتها هذه الأفكار على المستوى التنظيمي الذي اعتمدته الحركات الإسلامية كهيكل حركي في ممارسة أنشطتها وتصريف خطاباتها.

أولًا: التكوين العقائدي

إن دراسة التحولات التي طرأت على فعل الحركات الإسلامية في المغرب، يفترض استحضار المعطيات التاريخية الخاصة بالأصول الفكرية التي قامت عليها هذه الحركات، سواء على مستوى التأصيل العقائدي أو على مستوى التأصيل الأيديولوجي، وعلى رأس ذلك العناصر التي تدخلت في التكوين التربوي والدعوي في بدايات تنشئة مؤسسي هذه الحركات، وذلك حتى يتسنى لنا الإحاطة بطبيعة المتغيرات الفكرية التي

تدخلت في بلورة الرؤية السياسية والدينية لهؤلاء المؤسسين في بداياتهم الأولى.

1. الأصل السَّلَفي

ظلَّت مرحلة التكوين الحركي العقائدي لدى الحركة الإسـلامية المغربية تتسم بالغموض والتستر، وذلك لطبيعة التنظيم السرية، وكذا لعدم علنية الوثائق والكراريس الداخلية التي كانت الحركة تعتمدها في عملية التعبئة والتنشئة. لكن بالرجوع إلى السير الذاتية للنشـطاء، وتتبع القاموس المفاهيمي في المجـال التداولي الداخلي للحركة، يمكن التوقف عند مجموعة من الاسـتنتاجات والحقائق في عملية التكوين العقائدي الذي تأسس عليه أول تنظيم حركي إسلامي بالمغرب كالتأثر بالفكر السلفي من قبل العديد من الشـيوخ ورموز هذا التوجه، قبل الانضمام إلى العمل الإسلامي الحركي، ومدى تأثير ذلك على تكوين شخصية النشطاء ورؤيتهم للقضايا الاجتماعية والسياسية.

أ. السَّلَفية العقائدية كمنطلق أيديولوجي

مع حصول المغرب على الاسـتقلال وبروز قوى ونخب حاكمة، تسـتمد قوتها من التشبع بالقيم الغربية من جهة ورفع شعار بناء الدولة الحديثة من جهة ثانية، فشل المشروع التحديثي الموعود، وأفلست الشعارات التي قامت من أجلها دولة الاستقلال. سـتبرز جرَّاء ذلك في الأفق دعوات لإحياء العقيدة والمجتمع، بدعوى افتقار النظام القائم للشرعية الدينية والإسلامية للحكم. وليس من المستغرب أن يكون أول من دعا لهذا المطلب اثنان من المتتلمذين على يدي شيوخ السلفية الوطنية بالمغرب، وهما: الشـيخ "محمد زحل" و"عبد الكريم مطيع"؛ "الأمر الذي أفضى إلى تأسـيس "جمعية الشبيبة الإسلامية"، التي كانت في بدايتها تتكون من مجلس ضَمَّ (أربعين) عضوًا من رجال التعليم برئاسـة "عبد الكريم مطيع" وينوب عنه "إبراهيم كمال"، وكلاهما من هيئة التعليم. تركزت أهداف الجمعية في بداية الأمر حول "إعادة التربية وفق أسـس وقيم إسلامية ومحاربة الأمية والتوجه والاهتمام بالمرأة ومجموعة من الأنشطة الثقافية والمدنية"[1].

وبالعودة إلى شـهادة الشيخ "محمد زحل" حول الفترة التأسيسية لحركة الشبيبة

---

(1) عبد الناصر فتح الله، **الحركة الإسلامية المعاصرة بالمغرب**، مصدر سابق، ص 45.

الإســلامية، نجده يؤكد على أنه: "عند بداية الشــبيبة الإسلامية حرصنا أن تكون النبتة طيبة ومتميزة في سلوكها ومعتقدها، حتى إن التقيد بالمذهب لا نعيره أي اهتمام في منهاجنــا ودروســنا التربوية، ولا نأبه بأقوال الأئمــة إذا تعارضت مع هذه الأدلة. كما أن البنــاء العقــدي الذي اعتمدناه في الجماعة كان يمتاح من كتب العقيدة الصحيحة، ومنـها: كتاب "التوحيـد" للـشيخ الإمـام محمد بـن عبد الوهاب، والعقيدة الطحاوية، ورســائل شــيخ الإســلام ابن تيمية، كـ "الواســطية""[1]؛ وهو ما يؤكد بالملموس أن الأساس العقدي الذي تكونت على إثره كوادر الحركة قام عبر المتح من متون السلفية الوهابية، تأثرًا بما يحققه هذا المنهج من القطع مع الثقافة الغربية، والرجوع إلى الأصل في تصور الحاضر وتدبير أنماط العيش فيه.

فقبل تأسيس الشبيبة الإسلامية رسميًّا، سنة 1972؛ كان نشطاؤها قد تشربوا التربية الدينية والدعوية في مجموعة من الجمعيات الدعوية ذات التكوين الســلفي، كجمعية الدعوة في شفشاون والتي كان يرأسها "علي الريسوني" وجمعية البعث التطواني، وهي جمعيات معترف بها قانونًا، وكانت لا تخفي نزوعاتها الســلفية متأثرة بشــيوخ الدعوة السلفية في المشرق والخليج، مثل الشيخ "مفتي زاده"، و"محمود الصواف"، و"محمد ناصر الدين الألباني"، الذين كانوا يزورون هذه الجمعيات في دورات للذِّكر والدعوة، ضــد الانحرافات العقائديــة والصوفية، ولا يجب إغفال الدور الذي لعبه "تقي الدين الهلالي" في خطبه يوم الجمعة ودروسه بعد صلاة الفجر في مكناس والدار البيضاء، وكذا دروس بعض المشايخ السلفيين السعوديين والسودانيين، في خطب الجمعة[2].

تأسيسًــا على ما سبق، تجدر الإشارة إلى أنه بسبب الارتياد المبكر لدور القرآن والنهــل المبكر من العقيدة الســلفية، فإن التيار الســلفي بشــكله الحالي لا ينحصر فــي الجماعات التي تحمل لواءه وشــعاره، ولكنــه يدخل في التركيب العضوي لكل الجماعات والتنظيمات التي تتنازع الساحة الدعوية عمومًا؛ وهو ما يؤكده الشيخ "محمد زحل"؛ فمن وجهة نظره "فإن عامة الأعضاء في "حركة التوحيد والإصلاح"، مثلًا، لا يعرفون غير العقيدة الســلفية، ولا يدينون إلا بها، بل أكثر الأتباع في "جماعة العدل والإحســان" لا يدينون إلا بالعقيدة الســلفية، وإن أكثر الذين انضموا إلى "عبد السلام

(1) محمد زحل، "حوار مع مجلة البيان"، **مجلة البيان**، (عدد 174، أبريل/ نيسان 2002)، ص 34.

(2) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركة السلفية في المغرب**: 1971-2004، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 41.

ياسين" وانضووا تحت لوائه، كانوا من فلول الشبيبة الإسلامية ومن السلفيين، ورغَّبَهم في ذلك النهج السياسي لياسين ومواقفه المعارِضة وحصانته تجاه المساومات[1].

إن الانطلاق من هذه الفرضية التي جاءت على لسان أحد المؤسسين للفكر الحركي الإسلامي بالمغرب، وهو "الشيخ محمد زحل"، يدفع دفعًا إلى أن أي بحث في الجذور الفكرية والأيديولوجية للحركات الإسلامية المغربية المعاصرة، يجب أن لا يغفل الدور الذي لعبه الفكر السلفي في تقعيد الأيديولوجية السياسية للنزوعات الأولى للفعل الحركي الإسلامي بالمغرب. لكن السؤال الذي ينطرح هنا هو: ما أبرز خصائص هذا الوازع الأيديولوجي الذي تأسست من خلاله النواة الأولى للفعل الحركي الإسلامي بالمغرب؟ ودائمًا القصد موجَّه هنا نحو "حركة الشبيبة الإسلامية".

الإجابة عن هذا السؤال تقتضي مساءلة النواة التي قام عليها البناء الأيديولوجي للحركة، فالسلفية العقائدية كما تبناها الإسلام الحركي المغربي مع "حركة الشبيبة الإسلامية" تقوم على مبدأين رئيسين:

- ترسيخ المنهج النصِّي، أي تلقي القرآن وتعاليمه بدون ثقافة وسيطة.
- الهدم الفكري لكل البناء الاجتماعي والفكري الذي أصبح يتحكم في حياة المجتمعات الإنسانية والإسلامية، التي فقدت بدورها صفتها الإسلامية بعد أن تكيفت مع الغرب، هذا المجال الحيوي المناهض لعقيدتها[2].

وهو ما انعكس بشكل جلي على ممارسات الحركة بعد تأسيسها، وتشبعها بالفكر الحركي المستمد من مقومات "معالم في الطريق" لسيد قطب، و"الخلافة الإسلامية" للمودودي؛ مما يعني أن السلفية التي تتلمذ وتشبع بها الجيل المؤسِّس للحركة الإسلامية إذا كانت تلتقي مع السلفية الوطنية المغربية، في مكافحة الاستعمار ونبذ الطرق الصوفية وسلوكاتها الدينية، فإنها تتعارض معها في توجهها نحو المستقبل وتعايشها مع التحولات السياسية والاجتماعية المعاصرة، وهو ما سيشكِّل موضع المساءلة في المحور الموالي.

(1) الشيخ محمد زحل، "حوار مع مجلة البيان"، مصدر سابق، ص 35.

(2) عبد الحكيم أبو اللوز، "الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب"، في عبد الغني عماد (محرِّرًا)، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، المجلد الثاني (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 1845.

ب. مناهضة السلفية الإصلاحية

يؤكـد قـادة الحركة الإسـلامية في المغـرب أنهم لم يكونوا مـن ثمار جامعة القروييـن، بـل لم يكن للجامعة أي دور يُذكر في التأصيل أو التقعيد لهذه الحركات؛ فالحركات الإسلامية كانت تجسِّد إلى حدٍّ كبير انعكاسًا للمد السلفي المشرقي، ولم تمثل أبدًا امتدادًا للمنهج التعليمي المحلي؛ فالتيار السـلفي الوطني يلتقي إلى جانب التيار الإسلامي الحركي المتشكِّل بداية السبعينات، على صعيد المرجعية الفكرية التي نهل منها العقيدة الإسـلامية، والفكرة السلفية الوسـيطة "للغزالي" و"ابن تيمية" على وجه خاص. فيما عدا ذلك فهما يختلفان في الإشـكالية، ومناهج النظر، والأهداف، ووسـائل بلوغها. نعم؛ يجمع بين الخطابين رفض مشـترك للواقع القائم، وتطلع إلى تحقيـق النهضـة والانبعاث الحضاري للمجتمع والأمة. غير أن أيًّا منهما لا يشـاطر الآخر تقديره لأسباب التخلف والانحطاط اللذين تردى فيهما المسلمون، ولا تقديره لكيفيات معالجة ذلك، وللأدوات التي ينبغي التوسل بها للانتهاض[1].

فسـلفية "الشبيبة الإسلامية" كانت أكثر انغلاقًا على مصادرها الداخلية والذاتية، فهي لم تَرَ في صحوة المسلمين إلا عودتهم لتجارب الماضي، أي إنه لا حاجة لمنبِّه خارجي لإيقاظ الوعي، بما يعكسه ذلك من انغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، وما يتضمنه من نظرة معيارية لها[2]. ففكرها ظل شديد الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثـة، رافضًا الاعتراف بحجية أو شـرعية مبادئها، منتدبًا النفْس لمقارعتها بأفكار السلف؛ وشديد الاعتداد بالذات، والماضي، حريصًا على حراسة حقائقه المطلقة من الشك والنقد. ولذلك لم يكن يجد سببًا وجيهًا لفتح حوار مع منظومات "الآخر" لأنها عارية عن الشرعية، لا تستحق نظرًا أو مناظرة! هكذا، وخلافًا للإصلاحية الإسلامية، ذهبـت المقالة الصحوية أي (الحركية الإسـلامية) في نظـر "عبد الإله بلقزيز"[3] إلى مهاجمـة العِلْم وتفنيـده، ووضعه وضعًا حدِّيًّا في مقابل الإيمان؛ وذهبت إلى مقارعة فكـرة الدولة الحديثة (المدنية والديمقراطية) بدعوى أنها دولة علمانية ملحدة مجافية للدين، داعية إلى "الدولة الإسلامية" وإلى تطبيق الشريعة. وأخيرًا، أَبَتِ الإقرار بحاجة

(1) عبد الإله بلقزيز، "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية: آليات القطيعة والاستمرار"، **مجلة منبر الحوار**، (العدد 39، سنة 1999)، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 34.

الوعي الإسلامي إلى تزويد نفسه بمعرفة برَّانية، معتبرة ذلك شكًّا في مطلقية الأفكار الإسلامية الموروثة، وتنازلًا غير مشروع عن مرجعيتها الواحدة.

وهـذا ما يؤكـد التعارض التام الذي قامت عليه المسالك المتبعة لدى الجيل الأول المؤسِّس للحركات الإسلامية المغربية، مع المسلكيات الفكرية التي نشأت عليها السلفية الوطنية التي كانت تدعو إلى التحديث؛ فهي كما يؤكد الراحل، علال الفاسي، "إذا كانت بباعثها الحنبلي ترمي إلى تطهير الدين من الخرافات التي أُلصقت به، والعودة إلى روح السنَّة المطهرة، فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية، على المبادئ الإسلامية التي جاء بها الإسلام، بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها"[1].

مقارنة هذا الطرح مع ما باتت تنافح من أجله أطر وكوادر "الشبيبة الإسلامية" في بداياتها التأسيسية، تلاحظ الفرق الشاسع بين المنحى الذي تشرَّبت به السلفية الأولى، والمنحى الذي اتخذته السلفية الوطنية سبيلًا لنقد المجتمع وبناء النهضة المنشودة.

فالأيديولوجية السلفية "للشبيبة الإسلامية"، كما استعان بها "عبد الكريم مطيع" في بداياته الأولى، قامت على إقامة التغيير الجذري، عبر اتخاذ الثورة السياسية سبيلًا، وانغلاقه على المصادر الثقافية الذاتية؛ "فقد فرض عليه أن يكون خطابًا شموليًّا يختزل الثقافة في السياسة، والمجتمع في الدولة، ويسوِّق الادعاء بكفايته، وغناه عن الحاجة إلى معارف غيره"[2].

النتيجة الأساسية التي يمكن الخروج بها في هذا المحور هي أن الشيوخ السلفيين سلكوا تعليمًا نهل منه الإسلاميون المغاربة ثقافة عقائدية سلفية، ليتم الانتقال إلى "الشبيبة الإسلامية" التي سلكت مسلكًا آخر موازيًا نهلت منه ثقافتها السياسية، كما مكَّنهم نضالهم اليومي في الجامعة وفي الشارع من التأدلج الإسلامي، ومن التشبع بالوعي الحركي[3]. وهو ما يعني أن المنبع الذي نهل منه هذا التوجه الحركي، لم يكن منبعًا محليًّا بالأساس، لهذا لا يمكن الحديث عن دور جامعة القرويين وشيوخها

(1) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ط6، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2003)، ص 134.

(2) عبد الإله بلقزيز، "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية: آليات القطيعة والاستمرار"، مصدر سابق، ص 42.

(3) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب**، مصدر سابق، ص 1832.

المتخرجين منها، في عملية التأسيس للفعل الحركي الإسلامي بالمغرب. فهو فكر وجد ضالَّته في التربة السلفية المشرقية كوعاء للفكر الذي ستؤطره المرجعية الإخوانية كممارسة حركية وسياسية.

2. محورية نزعة الأيديولوجية "الإخوانية"

لم تستطع جماعة الإخوان المسلمين المصرية تشكيل أي فرع لها بالمغرب على غرار مجموعة من الدول الأخرى، لكن تتبُّع مضمون الخطاب التعبوي والسياسي الذي بدأت تصرفه الحركة الإسلامية في بدايتها الأولى، سيلاحظ درجة النهل من "القاموس الإخواني" من جهة، وطبيعة النسق الهيكلي للتنظيم المعتمد لدى هذه الحركة من جهة أخرى. مما يفسر درجة التَأَثَر بالتجربة المشرقية في العمل الحركي الإسلامي، وأيضًا في طبيعة الأفكار ومناهج العمل التي قامت عليها هذه الحركات.

أ. تأثير التجربة المشرقية

تعمقت إخوانية الرعيل الأول من الحركة الإسلامية المغربية حينما بدأت أطر "حركة الشبيبة الإسلامية" تتجه إلى السعودية من أجل الدراسة، لتحتكَّ هناك بأطر الإخوان الذين طردهم النظام الناصري. وبعد الرجوع إلى المغرب؛ بدأ هذا الجيل الأول في تدريس أبجديات الإخوان في المقار السرية والخلايا التابعة للشبيبة الإسلامية.

من هؤلاء زعيم "الشبيبة الإسلامية" "عبد الكريم مطيع"، الذي فعلت رحلته إلى المشرق فعلها في تبلور الفكرة الإسلامية عنده، فقد عاد من الحج، سنة 1970، وهو يحمل في جعبته مشروع تنظيم إسلامي، على غرار الإخوان المسلمين بالمشرق، "وبدأ اتصالاته بإقناع بعض الإخوة من رجال التعليم وشباب التلاميذ بمشروعه الدعوي، وانطلقت الدعوة بخلايا سرية، وقد استعان "مطيع" في هذا الشأن بـ"إبراهيم كمال" لاحتكاكه المستمر بالتلاميذ ورجال التعليم ومواظبته على إلقاء الدروس العامة بالمساجد"[1].

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، "الإخوان المسلمون في المغرب العربي: حالة المغرب"، في عبد الغني عماد (محررًا)، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، المجلد الأول، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 642.

لكن في المجمل، يبقى التأثر بالتجربة الحركية الإسلامية المشرقية قائمًا وإن لم تتأسس الحركة الإسلامية المغربية كامتداد تنظيمي لهذه التجربة، إلا أنها وضعت نموذجًا كواجهة يمكن الإفادة منها للانطلاق في تأطير العمل الحركي الإسلامي المغربي، وما يمكن التأكيد عليه في هذا الباب أن هذا التأثر بالتجربة المشرقية انبنى عبر مجموعة من القنوات التواصلية:

- الهجرة لاستكمال الدراسة، وأيضًا العلماء المشارقة الذين كانوا يسهرون على تقديم دروس في الشريعة والفقه واللغة العربية جرَّاء الفراغ الذي تركه جلاء الأطر التعليمية الفرنسية بالمدرسة المغربية.
- الحج السنوي وما سهَّله من ربط جسور التواصل والتثاقف بين الأطر المغربية والأطر المشرقية.
- الكتب والمجلات والإصدارات المشرقية الوافدة على المغرب.

ب. حضور الرموز الإخوانية

من الخلاصات الكمية التي خرجنا بها في دراسة العينة المتعلقة بالخلفيات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية للأعضاء المساهمين في تأسيس الفعل الحركي الإسلامي بالمغرب، وجدنا أن معظم هؤلاء تتلمذوا بدرجة أولى على أفكار "سيد قطب"، وعلى وجه الخصوص مؤلَّفه الشهير "معالم في الطريق" وكتابه "في ظلال القرآن". بالإضافة إلى مؤلفات "أبو الأعلى المودودي" و"محمد قطب" و"سعيد حوى"، وهي الرموز التي على ضوء أفكارها جرى التأسيس والتأصيل لتجربة الإخوان المسلمين الحركية.

ويمكن تصنيف هذه المرجعيات التي كان يحيل إليها نشطاء "حركة الشبيبة الإسلامية" إلى صنفين؛ فمن جهة هناك صنف يتميز بكونه مركز "البناء الأيديولوجي" Ideological Elaboration، ومن جهة ثانية هناك صنف يتكون من مجموعة من القياديين داخل الحركات الإسلامية.

فالصنف الأول يتميز بقدرته على تقديم الإسلام كأيديولوجية كونية قادرة على منافسة الماركسية والليبرالية، وتوضح النسب المئوية أن كتابات هؤلاء نالت إقبالًا كبيرًا من طرف الإسلاميين المغاربة، لانسجامها مع الطرح الإخواني الذي يقدم الغرب بصفته العدو الأول للعالم الإسلامي، والإسلام كقوة قادرة على مجابهته والقضاء عليه وإقامة المجتمع المسلم من جديد.

أما الفئة الثانية، فلم تحظ كتاباتها إلا بنسبة ضئيلة من القراءات نظرًا لاندراج خطاباتها في عموم المقولات الإخوانية؛ حيث لم تأت بجديد مقارنة بالمرجعية الإخوانية، بيد أنها ظلت مرشحة أكثر من غيرها للتعبير عن الخصوصية القومية للإسلام السياسي؛ "وذلك تبعًا للتغيرات والتطورات التي يشهدها النسق السياسي الداخلي"[1].

ما يُلاحَظ في درجة مقروئية هذه العينات المختارة، هو غياب المتن المغربي والإحالات المحلية في دروس ومذاكرات هؤلاء النشطاء، خلال عملية التعبئة التي كانوا يقومون بها بين أتباعهم ومستقطبيهم. مما يؤكد الفرضية السابقة بأن الحركات الإسلامية المغربية، قامت في بدايتها على قطيعة مع رموز السلفية الوطنية المغربية، مقابل التشرب من المتن الإخواني وما يُسمَّى بأدب المحنة، نسبة للإنتاج الفكري الذي قدمه رموز الإخوان أيام سجنهم في فترة حكم جمال عبد الناصر.

وهنا، يجب تسجيل أن عكوف نشطاء الحركات الإسلامية، على قراءة أدبيات الإخوان أدى إلى نوع من التمايز لدى الحركات الإسلامية المغربية، وهو ليس تمايزًا سياسيًّا أو اجتماعيًّا أو حركيًّا، بل هو تمايز عقائدي؛ "فبالرغم من أن غالبية التيار الإسلامي في المغرب يلتزم الاتجاه السلفي كمحدِّد من محددات الانتماء، ظل العمل الحركي الإسلامي بنتيجة هذا مفتوحًا بحيث يمكن أن نعثر وسطه على إسلاميين سلفيين ومتصوفة وغيرهم من ذوي الانتماءات العقائدية"[2].

ت. تكييف المفاهيم الإخوانية

إذن، كان رموز الشبيبة الإسلامية ومؤسسوها قد نهلوا من فكر حركة الإخوان المسلمين ومن منهجها الحركي والتنظيمي، واعتبروا رموزها الفكرية أحد المراجع الأساسية التي أطَّرت مجالسهم التعبوية، وهو ما يؤكده معظم المستجوبين في العيِّنة المدروسة؛ فعبد الكريم مطيع جعل من كتاب "معالم في الطريق"، المرجع الأساس الذي على ضوئه يتم تأطير كل الملتحقين الجدد بالحركة، فضلًا عن كونه كان يعتمد كثيرًا من الأفكار التي أوردها العديد من أقطاب الفكر الإخواني (كسعيد حوى، وأبي الأعلى المودودي)، حيث ظل يعمد إلى تطويرها وأقلمتها مع المستجدات الداخلية.

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، "الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب"، مصدر سابق، ص 1846.

(2) المصدر نفسه، ص 1842.

وفي معرض سعيه الحثيث لإضفاء الطابع الحركي على الشبيبة الإسلامية، وخصوصيتها الأيديولوجية، كيَّف "عبد الكريم مطيع" العديد من المفاهيم لتنسجم مع أيديولوجيته الجديدة، وقد ترتب على ذلك إعادة توظيف المفاهيم الواردة من القاموس الإخواني، التي كان يخصها باهتمام كبير. والنتيجة، تعدد مجالات التلاقي مع فكر الإخوان، فما كان يشار إليه بالجاهلية وتحقيق الثورة الإسلامية عن طريق الجهاد الإسلامي بمصر مع "سيد قطب" نقلًا عن "أبو الأعلى المودودي". تم توظيفه وتكييفه مع المشهد المغربي، حيث على أساسه كانت الدورات التربوية تعقد مجالسها.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنه إلى جانب تكييف المفاهيم الإخوانية وأقلمتها مع المشهد المغربي، لم يعمد "عبد الكريم مطيع" وأتباعه إلى الاعتماد على رموز السلفية الدينية المغربية، ولا التشرب من متنها الفكري والديني. فقد نهج "عبد الكريم مطيع" مسلك القطع مع هذه الرموز واعتبارها مساهمة في مشروع الحداثة القسرية، ففي نظره الحلول التي تقدمها هذه الأخيرة، لا تزيد إلا في تعميق المشكل الحضاري والسياسي للأمة، ولا تبحث عن مخارج لهذه الأزمة.

ثانيًا: التكوين التنظيمي

بما أن أي إطار تنظيمي هو انعكاس بالضرورة للأطر المفاهيمية التي يقوم عليها خطابها السياسي، فإن تأثر المرجعية الإسلامية المغربية في تمظهراتها الأولى بالمنحى الإخواني على مستوى الرموز والخطاب، كان له انعكاس أيضًا على مستوى البناء التنظيمي للحركة. وهذا ما يُلاحَظ على طبيعة الهرمية التنظيمية التي ظهرت عليها "حركة الشبيبة الإسلامية" في تصريف قراراتها الداخلية بقيادة "عبد الكريم مطيع". لهذا، فالرصيد الفكري المكتسب من كتابات "سيد قطب"، و"أبو الأعلى المودودي" و"سعيد حوى" و"فتحي يكن" و"محمد رمضان البوطي"، كما تناولنا سابقًا، سيكون له التأثير البالغ أيضًا على الشكل التنظيمي الذي ستتخذه الحركة الإسلامية المغربية في بداياتها الأولى.

1. الهرمية: هيمنة المرشد "الزعيم"

لقد قامت الحركات الإسلامية على سلطة الرمز، ليس فقط فيما يدخل في شق المقدس الأيديولوجي الذي تنهل منه شرعية وجودها، ولكن أيضًا في سطوة القائد،

الذي تلتف حوله بقية الجماعة. لهذا، ما فتئت الحركات الإسلامية تُنعت بأسماء قادتها، كجماعة "حسن البنا"، أو جماعة "عبد السلام ياسين"، أو حتى جماعة "عبد الكريم مطيع". فما الصفات التي تأسست عليها سلطة الزعيم داخل هذه الحركة؟ وما دور ذلك في تأطير تركيز الهوية الحركية للشبيبة الإسلامية؟

يلخِّص "عبد السلام بلاجي" أحد الأطر الفاعلة في حركة الشبيبة الإسلامية خلال أواخر السبعينات من القرن الماضي، وأحد قادة "حزب العدالة والتنمية" حاليًّا. طبيعة النزوعات التنظيمية التي اعتمدتها الشبيبة الإسلامية في بداياتها الأولى؛ إذ يقول: "يجب أن نلتزم عقيدة السلفيين، وإيمان جماعة التبليغ، وفكر حزب التحرير، وتنظيم جماعة الإخوان المسلمين"[(1)]. وهو ما يلخِّص بدرجة كبيرة طبيعة التكوين الأيديولوجي والتنظيمي لحركة الشبيبة الإسلامية آنذاك، والذي اتخذ من الفكر السلفي عقيدة، وتديُّن جماعة التبليغ كالتزام شخصي، وبحزب التحرير كقوة تنظيمية معارضة، وبجماعة الإخوان كأيديولوجية تنظيمية، بكل ما يعني ذلك من شعارات في الاقتحام السياسي ورفع هدف إحقاق الدولة الإسلامية.

لقد سعى "عبد الكريم مطيع" إلى خلق تنظيم "لينيني" قائم على الخلايا، التابعة مباشرة للقيادة الواحدة، عبر مجموعة من الضوابط التنظيمية، القائمة على الولاء والطاعة للقائد الواحد. وقد كان هذا النوع من التنظيم متفشيًا ضمن التيارات الشيوعية التي ظهرت في المنطقة العربية خلال العشرينات من القرن الماضي، والتي من خلالها استمد الإخوان المسلمون نهجهم التنظيمي الهرمي.

وهكذا، كانت بداية التأسيس الأيديولوجي والتنظيمي عند الشبيبة الإسلامية؛ ذات نزوع إخواني واضح؛ حيث تركزت الثقافة الشرعية والتأصيلية، وتأصيل التقعيد لمفهوم البيعة داخل الشبيبة وعدم شرعية الخروج عن الجماعة ووجوب طاعة الأمير. فكان يجري توظيف المفاهيم الشرعية حيث تُسْرَد الآيات والأحاديث في هذه الأبواب الفقهية المعروفة ليقتنع النشطاء بوجوب البيعة. وهو نمط إخواني من الزعامة، كان يُعمَّم داخل الشبيبة بواسطة دروس في الجدية والتربية على الطاعة والانضباط والتجنيد.

وقد تجلَّت هذه الثقافة على مستوى قمة التنظيم؛ حيث كان زعيم الشبيبة يتمتع بـ"كاريزما" أبعدت الأتباع عن النقد والمساءلة فقد كانوا شديدي التعلق بشخصية

(1) شهادة عبد السلام بلاجي، في: **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 1، (الرباط، طوب بريس، 2008)، ص 48-64.

الزعيم المؤثِّرة، إلى درجة تجعلهم لا يخطئون في مثل هذه القضايا، متأثرين في ذلك بما احتواه كتاب "معالم في الطريق" وخاصة فيما يتعلق بالتلقي من أجل التنفيذ؛ حيث اعتُبِـرت طاعـة القيادة قربى إلى الله وخدمة للدعوة، وهكـذا كانت الثقة مطلقة في قيادة الشـبيبة وكانت هذه الأخيرة في وجدان الأتباع قيادة منزهة مطلقة. ووجد "عبد الكريم مطيع"، زعيم الشبيبة، في كل ذلك، الظروفَ المواتيةَ ليمتلك صلاحيات مطلقة وبدون مراعاة التسلسـل الهرمي، خاصة في بعض القضايا الحساسـة التي لم يطرحها في مجلس الرقباء[1]. يقول "محمد يتيم" في هذا الصدد: "كانت العقلية التي نشـتغل بها هي التلقي من أجل التنفيذ التي ترسـخت عندنا في مجالسـنا التربوية، من خلال دراسـتنا لـ"معالم فـي الطريق"، وكانت ثقتنا مطلقة في القيـادة التي كنَّا نعدها قيادة أسطورية منزهة[2].

2. المنهج التربوي ومستوياته

حرص "عبد الكريم مطيع" أن يكون البناء التنظيمي لحركة الشـبيبة الإسـلامية شـديد التعقيد، مسـتلهمًا ذلك من المعيار التنظيمي الذي قامت عليه جماعة الإخوان المسلمين بمصر؛ حيث اتخذت معالمه شكلين رئيسين: إقرار منهج للتكوين العقدي الحركي، وإقرار تراتبية ومستويات للتنظيم الحركي.

أ. منهج التكوين العقدي

قامـت عمليـة التأطير والتعبئة داخل "حركة الشـبيبة الإسـلامية على عنصرين رئيسين: اعتماد تربية روحية صارمة، ثم اتباع منهج حذر في الاستقطاب والتجنيد.

التربية الروحية: كانت التربية الروحية داخل الحركة، تعتمد بالأساس على كتاب "معالم في الطريق"، وتفسـير "ظلال القرآن" وكل كتب "سيد قطب" و"محمد قطب" و"سـعيد حوى" و"أبو الأعلى المودودي" و"رمضان البوطي" في فقه السيرة، وكانت الفكرة الأساسـية التي يقوم على أساسـها التأطير، هي إقامة الخلافة الإسلامية، وقد

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب**، مصدر سابق، ص 652.

(2) شهادة محمد يتيم، في: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 1، (الرباط، طوب بريس، 2008)، ص 36.

أعطى "عبد الكريم مطيع" التعليمات لتأدية القسم داخل التنظيم على ذلك[1].

ويقوم برنامج التكوين الروحي داخل الجلسات التربوية التي كانت تعقدها أطر الحركة بشكل أسبوعي، على نحو البرنامج التالي، كما يتذكر "عبد السلام بلاجي" العضو البارز في الحركة سابقًا: "في البدء تلاوة آيات قرآنية للحفظ والتفسير، ثم حديث نبوي للحفظ والشرح، ودرس مطبوع وموحد، وغالبًا ما يكون عبارة عن مقتطفات من كتب "سيد قطب" أو "فتحي يكن"، وقد انفتحنا في مراحل لاحقة على كتاب تذكرة الدعاة للبهي الخولي، ثم كتابات محمد أحمد الراشد في المنطلق والرقائق والعوائق، وكان هناك برنامج مواز يتمثل في الصيام الموحد الذي يعقبه إفطار موحد ثم قيام الليل في نفس يوم الصيام، وكانت تتخلل هذا البرنامج أحيانًا قراءات وتحليلات سياسية بحسب الحاجة، وكان المشرف على الجلسة يقوم بكل شيء من البداية حتى النهاية، وفي فترة لاحقة أصبحت مواد الجلسة تُوزَّع على الحاضرين برعاية مسؤول الجلسة[2].

الاستقطاب والتجنيد: وقد كُلِّف به تنظيميًّا ما سُمي بالتنظيم المحيطي، الذي تلخصت مهامه في الاستقطاب عبر المساجد ودور الشباب والمنتديات والجمعيات والرحلات والمخيمات وغيرها من الأنشطة التي اتخذها التنظيم حقلًا للاستقطاب وجلب أكبر قدر من الأتباع؛ وذلك وفق بُعدين أساسين: أولًا: البعد الرُّوحي والديني، واستثمار الحس الديني الذي يبديه المجندون الذين معظمهم تلاميذ وطلبة في ريعان شبابهم. وثانيًا: استثمار شبكة العلاقات الاجتماعية والعائلية والقرب الجغرافي، وقد ساعد ذلك الحركة في توسيع دائرة المتعاطفين والمنضمين الذين أبدوا استعدادهم للعمل داخل الحركة والانخراط في أنشطتها الدعوية.

وبالرجوع إلى العيِّنة التي جرى اعتمادها في هذا الباب من الدراسة، نجد أن نسبة كبيرة منهم انضمت إلى "حركة الشبيبة الإسلامية"، كأول تنظيم حركي إسلامي في المغرب لإشباع رغبة دينية دفينة أولًا، وثانيًا: لحملها لمشروع سياسي إسلامي يرمي إلى استرجاع شعارات الدين والدعوة إلى إقامته في الدولة. وقد كان يضطلع بهذه المهام داخل الحركة "إبراهيم كمال" في الشق التربوي والروحي، بينما كان "مطيع"

(1) شهادة عبد السلام بلاجي، مصدر سابق، ص 46.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

يضطلع بدور التوعية السياسية، وتشخيص الوضع السياسي بما يخدم أجندة الحركة.

في هذا الباب، يذكر "نور الدين داكر"، أحد قيادات الصف الأول بالحركة، أن عملية الاستقطاب كانت تحدث عبر قنوات تسهِّل تعبئة المستهدفين بالاستقطاب، فيقول: كنَّا مثلًا نصلي في المساجد، ونلتقط الشباب الذي يتعهد حضور الصلوات جماعةً، خاصة في صلاة الفجر، ونتعرف عليهم ونعرض عليهم الانضمام إلى إحدى الجلسات التربوية، وأتذكر أن "عبد الإله بنكيران" كان يتصدر إلقاء الدروس في المسجد العتيق بالعكاري فأثار انتباهنا وقد تم استقطابه لجلسات الطلاب، وكنت أؤطِّر الجلسة التي كان يحضر فيها[1].

وتأصيلًا لهذين البُعدين على المستوى السوسيولوجي، يبدو أن الحركة الإسلامية في المغرب قامت على مبدأين رئيسين:

أولًا: استثمار سوسيولوجيا الذاكرة في عملية التعبئة والتأطير، وخلق أطر ومعنى للتنظيم، عبر تعبئة الموالين لها، على فكرة استعادة الموروث الديني واستثماره في عملية إعادة البناء السياسي. ولتعضيد هذه الفكرة، يمكن الرجوع "لموريس هالبواش" Maurice Halbawchs في عمله "الأطر الاجتماعية للذاكرة"، الذي يقضي بأن المجتمعات في مرحلة تاريخية معينة، حينما تصطدم بمشاكل اجتماعية، تَجِدُّ في إحياء منظومة الشعائر والمعتقدات الموروثة من الماضي، والتي لا تزال تتمتع بحيوية داخل البنية الفكرية لمجتمع ما[2].

وعلى غرار الحال في المجتمعات الإسلامية التي لا تزال تنظر للعهد الإسلامي الأول نظرة مثالية، فإن الحركة حاولت عبر وظيفة الاستقطاب إعادة تمثُّل هذا العهد بكل عناصره، دون القدرة على تجديد أدواته في فهم متغيرات الواقع الراهن...وقد لعبت التعبئة الدينية في هذه الحالة دورًا رئيسًا في استدعاء وإعادة شحن الذاكرة في نمط محدد يسمح بتأمين استمرارية الرسالة الدينية، وذلك من خلال تعاقب الأجيال المؤمنة، التي تمثلها الجماعات الدينية التي تسعى لكسب الساحة وتوسيع دائرة المتعاطفين معها[3].

---

(1) شهادة نور الدين داكر، في: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 1، مصدر سابق، ص 131.

(2) Maurice Halbawchs, **Les Cadres Sociaux de la Mécroire** (Paris, Albin Michel, 1994).

(3) خليل العناني، **داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة**، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث

ثانيًا: اســتثمار سوســيولوجيا الأمل[1] كما أَصَّل لها المفكر الفرنســي، "هنري ديروش"Henri Desroche ؛ وحاول من خلالها التركيز على مدى ارتباط الجماعات الدينية الإحيائية بالرغبة في تجاوز الحاضر بكل مشاكله ومآسيه، والنظر إلى المستقبل نظــرة أكثــر تفاؤلًا. وقد انبثقت هذه المقولة مــن تجربة الإصلاح الديني التي عرفتها أوروبا في القرنين الســادس عشــر والسابع عشــر فيما عُرف بالحركة البروتستانتية.. وتتجســد هذه المقولة بشــكل واضح في طريقة وأداء الحركة الإســلامية، التي تقوم علــى إعطاء المنتمين إليها والمولعين برســالتها الأمل والرغبة في اســتعادة الماضي التليــد، وتؤكــد الجماعة على أن تحقيق مثل هذا الأمل لن يأتي إلا من خلال العمل في إطار عمل جماعي يحقق مصلحة الأمة[2].

ب. التنشيط الحركي

أما التنشــيط الحركي للحركة، فكان يقوم على تكثيف عدد الملتحقين بها، عبر جملة من الأنشــطة الموازية كعقد الندوات والمحاضــرات والرحلات والمخيمات، وكانت الحركة من خلال هذه الأنشطة تحاول إيجاد محيط جذاب لاستقطاب الشباب النوعي وضمه للحركة الإسلامية[3].

وعلى ما يبدو، فإن الحركة الإســلامية المغربية اســتطاعت في بدايتها استقطاب ثلاث فئات اجتماعية ضمنت لها قاعدة جماهيرية مهمة، تمثلت بالأساس في "الشباب الحضري الفقير والنخبة المثقفة المضادة والبورجوازية الورعة، وهي وإن كانت فئات مختلفة المشــارب والطموحات فإن تحالفها يجعلها قــوة اجتماعية متعاضدة وقادرة على التغيير"[4].

هذا، وقد اتســمت طبيعة العمل الحركي لحركة الشــبيبة الإســلامية بالانغلاق

والنشر، 2018)، ص 76.

(1) Henri Desroche, **Sociologie de l'espérance**, (Paris, Calmann-Lévy, 1973).

(2) خليل العناني، **داخل الإخوان المسلمين**، مصدر سابق، ص 76.

(3) راجع: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 1، مصدر سابق، ص 126-135.

(4) جيل كيبل، "من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية"، في: نزيه أيوب (وآخرون): **الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي**، (الرباط، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، مطبعة النجاح الجديدة، 2000).

إلى درجة قصوى، حيث تخضع عملية الانضمام إلى الحركة لمجموعة من الشـروط والمعايير التي حددها "مطيع" في القابلية ثم في الانصياع، وتقوم عملية التأطير وفق تربية نفسية وروحية تتوافق ومبادئ الحركة.

وبالرجوع إلى تهيكل حركة الشـبيبة الإسـلامية، يقول "نور الدين داكر"، أحد الشـاهدين على ميلاد "حركة الشـبيبة الإسـلامية": إن ذلك جاء بتوافق إرادة فردية بيـن "إبراهيـم كمال" و"عبد الكريم مطيع" اللذين خرجا من الشـبيبة الاتحادية، فبدأ يفكران في تنظيم يتماشى مع الهوية الإسلامية، فأسَّسا جمعية الشبيبة الإسلامية، سنة 1972، كجمعيـة قانونية تعمل فـي العلن. وقام "مطيع" بحكم موقعه المهني كمفتش للتعليم باستقطاب عدد من المعلمين، بينما عمل "إبراهيم كمال" على استقطاب شباب الأحياء، خصوصًا "حي بوشنتوف" بالدار البيضاء، الذين كانوا يحرصون على الصلاة بالمسـجد، وكان من بينهم "عبد العزيز النعماني" الذي سـيلعب دورًا كبيرًا أيضًا في استقطاب شباب الهوامش. وهكذا، تقاسم المؤسسان الأدوار فيما بينهما؛ حيث تولى "إبراهيم كمال" الإشراف على التلاميذ، بينما تكلف "مطيع" بالإشراف على المعلمين وبعض الأساتذة[1].

ومـن هنا، بدأت معالم التنظيم الحركي للشـبيبة الإسـلامية تنمو وتتضح، من خـلال هذين القطاعيـن، بحيث كانت الخطة أن يوفر المعلمون والأسـاتذة المأوى والمحضن للتلاميذ، وأن يمارس التلاميذ عملية الاسـتقطاب والتأطير، وكانت تنعقد هذه الجلسـات مرة في الأسـبوع. بتأطير من مطيع شـخصيًّا رفقة رموز قيادية داخل التنظيم كالشيخ "محمد زحل" و"علال العمراني" و"آيت الرامي" كأطر تعليمية.

وتكون العضوية داخل الحركة على ثلاث درجات أساسية:

الانضمـام العام: يتأسـس هذا المسـتوى من العضوية علـى درجة قصوى من الحساسـية؛ حيث يدخل المسـتقطب في هذه المرحلة في سلسـلة من الاختبارات لمـدى اسـتعداده لخوض العمل الحركـي بما يعني ذلك من تحمـل كامل التكلفة المادية والاجتماعية. وقد كان مطيع لا يتواصل بشـكل شخصي مع هذه الفئة، حيث يوكل لهذه المهمة مجموعة من المؤطَّرين، غير القياديين، حتى لا يكشف أمر القيادة الرسمية، ما دام أنه لم يتم التأكد من درجة ولاء المستقطب.

---

(1) شهادة نور الدين داكر، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 124.

حيــث يتلقى المســتقطب في هذه المرحلة العديد من الدروس في الجلســات الأسبوعية المخصصة لذلك، ويكون أول ما يُلقَّن هو أفكار "سيد قطب" خصوصًا ما جاء منها في كتابه "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن". وإذا ما أبدى المستقطب اســتعداده لتبني هذه الأفكار، واعتمادها كمنهج وسلوك في علاقاته الاجتماعية، وفي نظرته للدولة والمجتمع، يمر للمرحلة الثانية من العضوية التي تتيح له حضور بعض الدروس في الوعظ والإرشاد التي كان يقيمها "إبراهيم كمال".

الانضمــام الأخوي: أو ما اصطلح عليه بمفهــوم الصحبة داخل الدوائر الضيقة للحركة، وهي مرحلة ثانية من الاســتقطاب، يكون فيها المســتقطَب قد امتلك العديد من الأفكار والمناهج في العمل الحركي كما تتبناه الحركة مما يتيح له الانخراط في عملية التأطير، على يد شــيوخ الحركة وقادتها خصوصًا "إبراهيم كمال"، وفي بعض الأحيان بتأطير "عبد الكريم مطيع"، الذي كان يشرف بنفسه على بعض هذه الدروس.

في هذه المرحلة، لا يُكلَّف العضو بأية مهمة رسمية، إلا حضور الجلسات والتلقي، والتلقي هنا لا يقتصر على الأفكار الحركية لبعض رموز الإخوان المســلمين، ولكن ببســط بعض الرؤى والتصورات التي تقدمها الحركة كتشــخيص للوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدولة. ويبدأ العضو في رسم صورة معارضة للأوضاع القائمة، كما تلقاها من قادة الحركة.

وتعمــل الحركة في هذه المرحلة على توســيع دوائــر حقلها المضاد للمجتمع والدولــة، عبر وســائل التعبئــة التي تعتمدها، والتي تصب فــي مجملها على دحض توجهات الدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الانضمام العملي: في هذه المرحلة، يكون الناشط الحركي قد وصل إلى درجة كبيرة من التعبئة والنضج الأيديولوجي، فتُســلَّم له مهام تنظيمية داخلية، تبعًا للتراتبية داخل التنظيم.

وبمرور الناشط من دائرة الانضمام الأخوي إلى دائرة الانضمام العملي، سيتوجب عليه الخضوع لفروض الولاء التام للتنظيم، والتي تتم عبر آلية البيعة للتنظيم في شخص مرشــدها "عبد الكريم مطيع"، ليجد نفسه بعد ذلك أمام تنظيم يتضمن خمس شعب: شعبة الأساتذة، شعبة المعلمين، شعبة التلاميذ، شعبة العمال، شعبة الحرفيين.

ويترأس كل شعبة شخص تُعطى له صفة "أمير"، ويشكِّل أمراء الشعب الخمسة بدورهم مجلسًــا أعلى يكون خاضعًا بشــكل مباشر لمرشد الحركة وهو "عبد الكريم

مطيع". وبداخل هذه الشعب توجد مجموعة من الأسر حيث يتم إيجاد مكان للناشط الملتـــزم داخـــل إحدى هذه الأســـر، التي يوجد علـــى رأس كل واحدة منها "نقيب"، والذين يشـــكِّلون بدورهم مجلسًـــا يســـمى بمجلس جماعة النقباء يوضع على رأسه شـــخص يدعى الرقيب. والذي يكون خاضعًا لسلطة أمير الشعبة، الذي يخضع بدوره لسلطة مرشد الحركة.

الفصل الثالث

التحول نحو الراديكالية: بناء خطاب القطيعة مع الدولة الوطنية

بعد أن بدأت كحركة دعوية سلمية معترف بها من قبل السلطات الرسمية، ستتحول حركة الشبيبة الإسلامية إلى سلك نهج مغاير يجعل من السرية والعنف إحدى أدوات اشتغالها، خصوصًا بعد سنة 1975، وهي السنة التي شهدت حادث اغتيال المناضل الاتحادي "عمر بنجلون"، والتي تَبَيَّن وفق الأحكام القضائية الصادرة آنذاك ضلوع قيادات حركة الشبيبة فيها.

على هذا الأساس، يستلزم البحث الحفر والتنقيب في المسبِّبات الرئيسية التي تؤدي بحركة بدأت بنهج اعتدالي، إلى التحول نحو نهج راديكالي، وما يقتضي ذلك من إحداث قطيعة مع السلطة السياسية القائمة، وتبني مشروع مناهض للنظام السياسي القائم، وذلك باستثمار الموروث والمقدس الديني للتعبئة من أجل ذلك. فكيف يمكن قياس سيرورة التحول نحو الراديكالية سوسيولوجيًّا وفق المسالك التي اتخذتها الحركة الإسلامية المغربية قيد الدرس؟ وما المظاهر التي اتخذها شكل هذا التحول؟ ثم ما طبيعة الخطاب الذي أضحت تتبناه الحركة الإسلامية المغربية ممثلة في حركة الشبيبة الإسلامية بعد أن اعتمدت العنف والتشدد كأسلوب حركي للعمل؟ وهل فعلًا بدأت هذه الحركة كحركة معتدلة أم هو منهج تكتيكي اعتمدته من طرفها من أجل تقوية وجودها في الساحة السياسية والدعوية المغربية خصوصًا أن البنية الاجتماعية التي تألَّفت منها هذه الحركة، كما تناولنا في الباب السابق، تمثل جيلًا جديدًا من الشباب ذوي الأصول الاجتماعية والثقافية والتقليدية الذين تلقوا تعليمًا عصريًّا في المدرسة العمومية، وهاجرت أغلبيتهم إلى المدن بحثًا عن وظائف، وهم منفصلون وظيفيًّا عن الطبقة الرأسمالية التي أنشأها الاستعمار كما عن البنية الزراعية التقليدية التي يمثلها الأعيان القرويون، وكلاهما في الواقع من أركان دولة ما بعد الاستعمار؟ ولذلك، كان

الخطاب والسلوك السياسيان لهذه التجربة ينحوان منحى صداميًّا متأثريْن بالإحباطات المتوالية داخليًّا في المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي، وبالإحباط القومي الناتج عن موجة الانتكاسات العربية على المستوى الخارجي[1].

أولًا: خطاب الراديكالية وبناء الهوية الشمولية

تبلورت خلال عقد السبعينات من القرن الماضي في المغرب نزعة حركية، كانت ترمي إلى التأسيس لتجربة إسلامية بمنهج حركي تعبوي وإن تعددت مناهج عملها بين العلني والسري، إلا أنها توحدت حول رؤية واحدة، تتمثل في السعي نحو إقامة نظام اجتماعي وسياسي بديل لما هو قائم، وذلك وفق تشخيص يقوم على السياقات والدواعي المنشئة للحركة الإسلامية في المغرب كما جرى تناولها سابقًا.

تأسيسًا على ذلك، امتدت فترة انتشار تنظيم الشبيبة الإسلامية ما بين عامي 1972 و1975 معتمدًا على ما سُمِّي بالتكتيك المزدوج، فهو يظهر في الواجهة كجمعية مدنية دعوية وقانونية هدفها توضيح العقيدة ومحاربة الإلحاد، لكنه في الواقع يروِّج خطابًا "قطبيًّا" صداميًّا، انتهى باستعجال الصراع بعد مقتل أحد رموز اليسار المغربي "عمر بن جلون"، في سنة 1975، الذي اتُّهم بالضلوع فيه أعضاء من التنظيم؛ فكان فتح الصراع مع التيار اليساري مدخلًا إلى الصراع مع الدولة وأجهزتها الأمنية بعد انكشاف التنظيم السري، فاستمرت عملية الملاحقة التي أدت إلى هروب القادة إلى الخارج وبداية مسلسل التفكك إلى سنة [2]1981. خلال هذه الفترة، ستظهر النوايا الانقلابية داخل التنظيم تلتمس من القاموس القطبي، القائم على التكفير والتخوين، والدفع بالعنف منهجًا للتغيير.

1. بناء الهوية الراديكالية

يمكن اختصار تاريخ "حركة الشبيبة الإسلامية" بإيجاز في ثلاث محطات رئيسة:

محطة التأسيس، والتي انطلقت ما بين سنة 1969 و1970، واستمرت إلى مقتل القيادي اليساري "عمر بن جلون"، واتهام الحركة وقائدها بتورطها في ذلك مما أدى

(1) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الحداثة**، مصدر سابق، ص 453.

(2) محمد ضريف، **الإسلام السياسي: مقاربة وثائقية**، (الدار البيضاء، منشورات المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية، 1992)، ص 229.

إلـى هـروب هذا الأخير من المغرب، ثم محطة البناء التنظيمي والأيديولوجي ما بين سنتي 1970 و1975، ثم محطة الأزمة؛ وتمثلت في تمرد ستة قياديين على التنظيم بداية من سنة 1978، وهو ما أدخل الحركة في دوامة من التباينات والاتهامات والانتقادات.

فـي فترة التأسـيس التي يمكن أن نسـميها بمرحلة الكمـون، اتجه عمل "عبد الكريـم مطيـع" ضمن دائرة ضيقة تضم عددًا من الأسـاتذة والمعلمين، نحو إحداث تعبئة لمشـروع دعوي قائم على استعادة الموروث الإسلامي، والدعوة لإحياء مظاهر الشريعة الإسلامية في سلوكيات الأفراد داخل المجتمع.

وهو ما يؤكد أن الحركة في بداياتها التأسيسـية بدت كحركة دعوية، بعيدة عن المجال السياسـي وما يرومه من إشـكالات وتعقيدات تنظيمية، وهو ما كُلِّل بحصول الحركة، سـنة 1972، على الاعتراف الرسمي من قبل السلطات المغربية؛ الأمر الذي أتاح لها فرص الانتشـار والتوسـع في مشاريعها التعبوية، فكان حضورها لافتًا داخل المدارس والجامعات، إلى درجة أثارت اسـتغراب التيارات اليسـارية؛ مما أدى بعلي يعتة، القيادي اليسـاري آنذاك بحزب "التقدم والاشـتراكية"، إلى كتابة مقال شـهير بجريـدة "البيان" لسـان حال حزبه بعنوان "من يحـرك هؤلاء؟"؛ إذ بدا واضحًا مدى فعالية الأنشـطة التي أضحت تقوم بها حركة الشـبيبة الإسلامية، في الفضاءات العامة بتوافق مع السلطات الرسمية.

في يونيو/ حزيران من سنة 1984؛ قدمت السلطات المغربية إلى المحاكمة بالدار البيضاء واحدًا وسـبعين متهمًا بالانتماء إلى حركة الشـبيبة الإسلامية، ومن بين هؤلاء المتهمين عشرون شخصًا جرت محاكمتهم غيابيًّا من بينهم "عبد الكريم مطيع"، زعيم المنظمة، الذي حُكِم بالإعدام غيابيًّا استنادًا إلى لائحة الاتهام والتي تضمنت:

ـ الإضرار بالأمن الداخلي للدولة، ومحاولة قلب النظام.

ـ الانتماء إلى منظمة محظورة "منظمة الشـبيبة الإسلامية"، و"التخابر مع النظام الحاكم في إيران".

ـ توزيع منشورات معادية للحكم و"محاولة اغتيال بعض الشخصيات المغربية".

فـي يوليو/ تموز 1985، أعلن وزير الداخلية "إدريس البصري" أن أجهزة الأمن المغربيـة ألقـت القبض على مجموعة مسـلحة مزودة بأسـلحة وذخائر، عبرت من الأراضـي الجزائرية بهدف القيام بعمليات عسـكرية واغتيالات في المغرب طبقًا لما تضمنـه بـلاغ وزير الداخلية المغربي، "وتم تقديم المتهمين بتهمة الانتماء إلى منظمة

الشبيبة الإسلامية في غرفة الجنايات بمحكمة الاستئناف بالدار البيضاء في أغسطس/آب 1985، وبلغ عدد المتهمين ستة وعشرين شخصًا انضووا في خلية "بدر" التابعة لمنظمة الشبيبة الإسلامية. وفي سبتمبر/أيلول 1985، أصدرت المحكمة أحكامًا بالإعدام على خمسة عشر من المتهمين المقدَّمين أمام محكمة الاستئناف بالدار البيضاء"[1].

انطلاقًا من هذه المعطيات، يمكن القول بأن "حركة الشبيبة الإسلامية" التي بدأت كحركة مدنية ذات أهداف دعوية وتربوية، أضحت تجسد خطابا إقصائيًّا يرتكز على مجموعة من المفاهيم التي تمتح دلالاتها من القاموس "القطبي" نسبة إلى "سيد قطب"، من قبيل "جاهلية" المجتمع والدولة، واعتماد "الجهاد" كسبيل للخروج من هذه الحالة التي يرزح تحتها المجتمع.

2. شمولية المرجعية الأيديولوجية

ما دامت البنية الاجتماعية التي قام عليها أول تعبير حركي إسلامي في المغرب، تمثل جيلًا جديدًا من الشبان ذوي الأصول الاجتماعية والثقافية التقليدية الذين تلقوا تعليمًا عصريًّا في المدرسة العمومية، والذين هاجر أغلبهم إلى المدن بحثًا عن وظائف، وهم منفصلون وظيفيًّا عن الطبقة الرأسمالية التي أنشأها الاستعمار، كما عن البنية الزراعية التقليدية التي يمثلها الأعيان القرويون، وكلاهما في الواقع من أركان دولة ما بعد الاستعمار؛ "فلذلك كان الخطاب والسلوك السياسيان لهذه التجربة ينحوان منحى صداميًّا متأثريْن بالإحباطات المتوالية داخليًّا في المجال الاجتماعي والثقافي، وبالإحباط القومي العام الناتج من الهزيمة أمام إسرائيل"[2].

وفق هذه الأرضية الخصبة، أخذ "عبد الكريم مطيع" رفقة مجموعة من المعلمين والأساتذة، زمام المبادرة لتأسيس "حركة الشبيبة الإسلامية" التي اعتبرت نفسها في إحدى منشوراتها، "ذلك الفتح العظيم" الذي يقود الإحياء الإسلامي بالمغرب. لقد "أصبح واضحًا لدى كثير من الجماهير الإسلامية في المغرب وخارجه، أن "حركة

(1) فايزة سارة، **الأحزاب والقوى السياسية في المغرب**، (بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 1990)، ص 162.

(2) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الحداثة**، مصدر سابق، ص 453.

الشبيبة الإسلامية" هي أُمُّ البعث الإسلامي الحديث في المغرب ورائدته"[1].

على هذا المنوال، عرَّفت الشبيبة الإسلامية نفسها في بداية تأسيسها، بأنها منظمة دينية تستند إلى الأيديولوجيا الدينية، وإلى ما يتضمنه الإسلام من تعاليم وأفكار، استند إليها النظام الأساسي للمنظمة والذي تضمن أن هدف المنظمة هو: "المساهمة في البناء الاجتماعي ونشر الأخلاق الكريمة، وحثُّ المواطنين والمواطنات على الخير والفضيلة والصلاح، بواسطة تطبيق نهج الله الذي هو الإسلام"[2].

وهو تصور يجعل العلاقة بين الدولة والدين علاقة شمولية، ففي نظر "عبد الكريم مطيع" يعتبر التفريق بين الدين والدولة رجعة جاهلية، عمَّا أراد الله للناس من سعادة في معاشهم ومعادهم باستقامتهم على شريعته فرادى وجماعة. وبالتالي، فإن إنزال الشريعة الإسلامية، هو طريق المسلمين إلى الانعتاق متى توافرت في الدعوة شروط الصدق والتجرد لله وفي الدولة ورجال الدولة إرادة التحرر من عادات جاهليتهم، وعند لقاء صدق الدعوة بصدق الإرادة يتحول رجل السلطان إلى قائد جهادي.

وفق هذا المضمون تأسست هوية الحركة، ومن خلالها الفعل الجمعي الذي عبَّأ له "عبد الكريم مطيع" وفق منهجية محكمة، فأبعاد صياغة الهوية الجمعية داخل الحركات الاجتماعية وعبرها، كما نظَّر لها "ألبيرتو موليتشي" (Alberto Melluci) والمتمثلة أساسًا في ثلاثة عناصر مركزية: إبراز أهداف الفعل والنشاط الحركي من خلال الاهتمام بالدالات التي يعطيها المعبؤون والفاعلون من داخل الحركة، ثم توفير الوسائل المتاحة للفعل الحركي لدى الفئات المعبئة كعنصر ثان، ثم أخيرًا بناء علاقة نقيضة مع البيئة الخارجية والمقصود بها البيئة السياسة والاجتماعية التي تنشط فيها الحركة[3].

وقد عمد "عبد الكريم مطيع" في بداية تأسيسه لجمعية الشبيبة الإسلامية على بناء تكتيك حركي، يقضي برسم أهداف واضحة تعطي لمعنى إقامة الشريعة والدولة الإسلامية دلالات ومعاني، تقضي من منظوره بأن هناك تبعية للغرب، وأن الثقافة

---

(1) الشبيبة الإسلامية، "المؤامرة على الشبيبة الإسلامية المغربية"، (1 أكتوبر/ تشرين الأول 1984)، ص 8، https: / /bit.ly /2FKHaIC.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

(3) Alberto Melucci, "Liberation or Meaning? Social Movements", **Culture and Democracy**, Vol 23, Issue 3, (July 1992), https://bit.ly/2NrH24O.

اليســارية أضحت أكثر بروزًا في الشــارع مما يهمِّش وجود المرجعية الإســلامية، ثم انطوى للتعبئة لهذه الأفعال من خلال الترويج لمشروع مناقض للبيئة السياسية القائمة التي رأى فيها مشجعة لمظاهر التبعية للغرب، وأيضًا ابتعادها عن تطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية. ولاستكمال عناصر الهوية الحركية التي أسَّس لها من خلال "حركة الشبيبة الإسلامية"، بدأ "عبد الكريم مطيع" بمعيَّة ذراعه اليمنى "إبراهيم كمال"، إلى تأسيس شعب تنظيمية مؤلَّفة من أساتذة وتلامذة الثانوية، منها ما هو ظاهر وتم التعبير له من خلال "جمعية الشــبيبة الإســلامية" التي نالت الاعتراف الرسمي سنة 1972، ومنه ما هو خفي وســتظهر معالمه لاحقًا من خلال التنظيم الســري الموازي للحركة، والذي اتُّهم بتورطه في اغتيال الزعيم الاتحادي "عمر بنجلون"، سنة 1975.

ثانيًا: أدوات الراديكالية

لتنزيل الرؤية الراديكالية التي بدأت تؤسس لها "حركة الشبيبة الإسلامية"، وفَّرت الحركــة مجموعة من الأدوات والآليات، لإنجاح مخططاتها لم تخل في تركيبتها من أبعاد راديكالية.

1. خلق الدولة "القرآنية"

مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران سيحظى النموذج الإيراني بمزيد من اهتمام قادة "حركة الشــبيبة الإســلامية"، حيث تبنَّت المنظمة خط الثورة الإسلامية في إيران ورفعت شعار إسقاط النظام الملكي المغربي، وإقامة نظام إسلامي مكانه، يطبق الشريعة الإسلامية، "وتبنَّت المنظمة أسلوب العنف المسلح طريقًا للوصول إلى هذا الهدف... وبــدأت المنظمة في تدريب أعضائها وكوادرها على الأعمال العســكرية"[1]؛ وهو ما يُبرز مدى تأثير التجارب الخارجية، كظاهرة "جماعة المســلمين" التكفيرية والجذرية، وظاهرة الثورة الإيرانية الشــعبية، وما حفلت به من مواقف راديكالية، ومجابهات كان لها تأثير نفَّاذ على عقول ونفسيات شباب الحركات الإسلامية على المستوى العالمي.

كانت "حركة الشــبيبة الإسلامية"؛ في تلك الفترة من تكوينها، في أوج عنفوانها الثوري المتمرد؛ إذ كانت في معظم بنيتها، تنظيمًا سريًّا مغلقًا وفولاذيًّا، تتناسل خلاياه

(1) جريدة السفير اللبنانية، عدد 26 يونيو/ حزيران 1984.

ساعة بعد ساعة في أوساط اليافعين والشباب ما بين أعمار الخامسة عشرة والخامسة والعشــرين، "وكان هذا التنظيم السري، يرضع ألبان الثورية والرفض للواقع السياسي والاجتماعي للنظام العربي الرســمي، من أثداء متنوعة: ثدي الحركة الإســلامية في آخــر صيحة من أفكارهــا وتصوراتها لدى أبرز أقطابها: "ســيد قطب" و"أبو الأعلى المودودي"، وثدي الحركة الاتحادية باعتبارها الجناح الثوري للحركة الوطنية؛ إذ كانت زمرة من المؤسسين الرواد للشبيبة الإسلامية منحدرين من الحركة الوطنية والاتحادية، وبنقلتهم الإســلامية نقلوا معهم الرصيد الثــوري الاتحادي ومنهجه التحليلي، وثدي الحركة اليســارية الماركســية، من خلال المثاقفة والتفاعل الذي كان ينتج عن الصدام والخصام والاحتكاك العنيف بين الطرفين في ساحة التدافع"[1].

2. الجهاد و"السرية"

شكَّل حادث اغتيال القيادي اليساري بحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية "عمر بنجلون" خلال ديسمبر/ كانون الأول من سنة 1975، لحظة فاصلة بين مرحلتين من عمر "حركة الشــبيبة الإسلامية": مرحلة النشأة والتأسيس، وإعداد الأنوية العاملة، والتعريف بالتوجه الإســلامي، بالإشــراف المباشر للقيادة المؤسِّسة، "إبراهيم كمال"، و"عبــد الكريــم مطيع"، و"عــلال العمرانــي"، و"محمد زحل"، و"عمــر عصامي"، و"القاضي برهون". ومرحلة غياب "عبد الكريم مطيع"، بالهجرة الاضطرارية، وغياب "إبراهيــم كمال" بالاعتقال، على ذمة قضية اغتيال عمر بنجلون، حيث اتســمت هذه المرحلة باشــتغال الحركة على توســيع البناء التنظيمي عموديًّــا وأفقيًّا بتغطية المدن والمناطــق والقطاعــات، والتركيز على التدبير الإعلامي والقانونــي للدفاع عن براءة الشبيبة الإسلامية وقيادتها من دم "عمر بنجلون".

وبالرجوع إلى قضية اغتيال القيادي الاتحادي "عمر بن جلون" التي تركت لَبْسًا كبيرًا في الجهة المتورطة في عملية الاغتيال، ظهر اسم "عبد العزيز النعماني" صديق "عبد الكريم مطيع" وأحد قياديي الشــبيبة الإســلامية وأحد الأشخاص الذين ذُكرت أســماؤهم في ملف الاغتيال؛ إذ ظهر أنه كان يقود تنظيمًا موازيًا تحت اســم حركة

(1) عبد الله العمار، "إرهاصات تأسيس الشبيبة الإسلامية"، **الشرق الأوسط**، 11 فبراير/ شباط 2014، (تاريخ الدخول: 15 أبريل/ نيسان 2015): https: / /bit.ly /35LnGOA.

المجاهدين في المغرب، وقد كشفت "مجلة السرايا" التي صدرت لأول مرة سنة 1984 عن نوايا هذا التنظيم، من خلال توجهين أساسين: أولهما: الإطاحة بالنظام الملكي. وثانيهما: إقامة جمهورية إسلامية على النمط الإيراني.

وقد جرى بالفعل اعتقال عدة مجموعات إرهابية تابعة لحركة المجاهدين في المغرب، وقد أُعلن عن اعتقال أهم هذه المجموعات في أغسطس/آب من سنة 1986؛ حيث جرى تقديم ثلاثة عشر معتقلًا إلى المحاكمة، كما تم تقديم تسعة آخرين من أعضاء المنظمة الفارِّين خارج البلاد أمام المحكمة ذاتها، وذلك استنادًا إلى التهم التالية:

- العمل على قلب نظام الحكم واستبدال جمهورية إسلامية على النمط الإيراني به.
- توزيع منشورات من مجلة السرايا تحث على الفوضى.
- المس بشخص الملك.
- تنظيم خلايا والحث على التظاهرات مما يمس بالنظام والمعتقدات.
- تزوير وثائق واستعمالها.

واستنادًا لهذه التهم، "فقد حوكم المعتقلون والأعضاء الفارُّون المنتسبون لحركة المجاهدين وفقًا لمنطوق المادة 201 من القانون الجنائي أمام غرفة الجنايات في محكمة الاستئناف بمراكش، التي أصدرت أحكامًا بالسجن تتراوح ما بين عام وثلاثين عامًا على ستة عشر شخصًا"[(1)].

قاد "حركة المجاهدين" "عبد العزيز النعماني"[(2)] الذي كان يشغل أيضًا منصبًا قياديًّا داخل الشبيبة الإسلامية وأسهم – رفقة "عبد الكريم مطيع" و"إبراهيم كمال" – في التعبئة والتجنيد لأفكار ومشروع الحركة.

غير أن الأحكام التي أسفرت عنها المحاكمة، ليلة 18 سبتمبر/أيلول 1980، القاضية بإدانة "عبدالكريم مطيع" بالسجن المؤبد، حكمًا غيابيًّا، وبراءة "إبراهيم كمال"، عجَّلت بانعطاف "حركة الشبيبة الإسلامية" نحو مصير غامض ومجهول، ليس لأن القيادة الداخلية صدمتها الأحكام، باعتبارها كانت تترقب الأسوأ، وليس

---

(1) فايز سارة، **الأحزاب والقوى السياسية بالمغرب**، مصدر سابق، ص 163 و164.

(2) "عبد العزيز النعماني": كان يشغل وظيفة مفتش في وزارة التعليم، ظل مقيمًا بالمنفى بعد أن حُكم عليه غيابيًّا بالإعدام في قضية اغتيال المحامي "عمر بن جلون"، سنة 1975.

لأنها لم تكن واعية بمهامها وأدوارها، فقد كانت راسمة استراتيجية الحركة، الدعوية والتنظيمية والتربوية، على غرار مثيلاتها في الحركة الإسلامية كونيًّا، ولكن لأن "عبد الكريم مطيع" فاجأ القيادة الداخلية بالاختفاء الكلي وقطع الاتصال، إلا عن دائرة محدودة متكتِّمة، وقد كان مقيمًا متنقلًا بين السعودية والكويت، إلى أن خرج على الجميع بإصدار مطبوعة المجاهد، وتسريب آلاف أعدادها إلى الداخل عبر الحدود خلال ديسمبر/ كانون الأول 1980.

وقد تلقف المطبوعة المهربة، أفراد التنظيم بأكمله، من أعلى المراتب إلى أدناها من القواعد، بعضهم يلتهمها بنهم المشدوه الداهش، وأغلبهم كان يطالعها بانتشاء غامر سافر، لما خامرته في أنفسهم من هوى بالرفض والسخط والصدام، ساكن في أحشائهم حتى النخاع، دون أن يستشعروا مخاطر التبعات التي يدعو إليها خط المطبوعة المحرِّض على الاصطدام بالحكم بوسائل العنف الثوري. والواقع أن الجميع كان غارقًا في سَكْرَة الصدمة بنداء مطبوعة "مجلة المجاهد" وتعبيراتها، "فقد كانت من أقسى وأعنف وأقدح التعبيرات السياسية الاستعدائية والتحريضية ضد الحكم، بما لم يسبق إلى ذلك حتى أعتى المعارضات الراديكالية، الاتحادية أو الماركسية اللينينية".[1]

في شهادته حول تجربته الحركية داخل "حركة الشبيبة الإسلامية"، يذكر "نور الدين داكر"؛ أن مطيع بالإضافة إلى اشتغاله على البُعد التعبوي والدعوي ابتداء من سنة 1973 صار يركِّز على أنشطة الماركسيين وضرورة مواجهتهم..ففي سنة 1973، يسترسل "نور الدين داكر" بالقول: إن "عبد الكريم مطيع" أعطانا أوامر بالقيام بإضرابات في المؤسسات التعليمية، وكان الهدف هو تغيير مناهج التعليم لتصبح متوافقة ومنسجمة مع الشريعة الإسلامية، وقد وزَّعنا منشورات تدعو إلى هذه الإضرابات، وكانت موقَّعة باسم حركة الشباب المسلم، وكان هذا أول منشور وُزِّع بالمؤسسات التعليمية، وكانت فيه دعوة إلى تغيير مناهج التعليم وتبني المناهج التعليمية الإسلامية كبديل عن المناهج الماركسية، وكانت الجبهة الشعبية الديمقراطية (التابعة فكريًّا وسياسيًّا للجبهويين: الحركة الماركسية اللينينية) هي المسيطرة على المؤسسات التعليمية، وقد بدأت المواجهات بيننا واليسار، وبدأت حرب المناشير والملصقات والمطبوعات،

(1) عبد الله العماري، "قراءة في ميلاد حزب العدالة والتنمية المغربي"، **مجلة المجتمع**، (7 أبريل/ نيسان 2016)، (تاريخ الدخول: 15 أبريل/ نيسان 2015): https: / /bit.ly /2TnzTXh.

وكنَّا وقتها نكتب المناشير بخط اليد...وكان "عبد الكريم مطيع" يرمي من خلال هذه الإضرابات إلى أن يعلن عن تنظيم إسلامي اسمه حركة الشباب المسلم، وكأنه أراد أن يوجه رسالة للسلطة مفادها أنه ليس الماركسيون هم وحدهم الموجودين في الساحة، وإنما هناك عنصر جديد في المشـــهد السياسي في البيضاء اسمه الحركة الإسلامية... وفي نفس الســـنة، أعطى "عبد الكريم مطيع" أوامره للحركة بإضرام النار في حصير في مســـجد ثانوية محمد الخامس حتى يحدث حريق رمزي داخل المســـجد، فيستغل الحادث لتأجيج عواطف الشباب ضد الماركسيين...وكان مطيع يريد من ذلك تحقيق ثلاثة أهداف: الإعلان مرة أخرى عن تنظيم الشباب المسلم من خلال المنشور الذي يحمل توقيع هذا التنظيم، واستقطاب الشباب المسلم من خلال المنشور الذي يحمل توقيع هذا التنظيم، واســـتقطاب التلاميذ الغاضبين لصفوف التنظيم، وفي نفس الوقت مواجهة اليسار وسحب البساط من تحت أرجلهم[1]. هذا التكتيك في النشاط الحركي يهدف إلى رسم معالم مادية للحركة داخل البيئة السياسة السائدة، بمعنى أن الحركات الاجتماعية تحاول في أحوال كثيرة بناء نموذج بديل للنموذج السائد، من خلال رسم حدود رمزية ومادية تدل على وجوده العملي كفاعل في المحيط السياسي[2].

ثانيًا: مسار التحول نحو الراديكالية: دراسة حالات

يبدو من الاســـتنتاجات التي يمكن الخروج بها من المحور الســـابق؛ أن "حركة الشبيبة الإسلامية"، بَنَتْ تجربتها الحركية وفق عنصرين رئيسين من أجل إنجاح عملية التعبئة والانتشار والتمدد: أولًا: مرحلة الكمون، وهي المرحلة التي أبانت الحركة فيها عن خطاب مهادن، متأسِّـــس وفق مقولات اســـتعادة الخطاب الديني للساحة السياسية المغربيـــة، ثم المرحلة الثانية، وهي مرحلة الاقتحام والتي أظهرت من خلالها الحركة جوهرها الراديكالي، وقد تجلَّت ركائزه، في النظرة الشـــمولية للإســـلام والدولة التي اتخذتهـــا الحركـــة كمرجعيـــة لها، وهو ما يعنـــي رفض الحكم القائـــم وباقي الفرقاء السياســـيين المعارضين لهذا التصور. وكانت الحركة ترمي من خلال استيفاء المرحلة

(1) شهادة نور الدين داكر، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 128.

(2) Taylor Verta and Whittier Nancy, "Collective identity in social movement communities: Lesbian feminist mobilization". In A. D. Morris & C. M. Mueller (Eds.), **Frontiers in social movement theory** (New Haven,Yale University Press, 1992), p. 107.

الثانية من الاقتحام، إلى الدخول في مرحة التوطيد لمرجعيتها السياسية؛ الأمر الذي لم يتسنَّ لها عبر تورطها في العديد من الأعمال العنفية التي عجَّلت بتوقيف تجربتها، عبر المواجهة المباشرة مع السلطة السياسية القائمة.

عطفًا على ذلك، سيسعى هذا المحور من الدراسة إلى البحث في ميكانيزمات التحول نحو الراديكالية، من خلال الاستعانة باستقصاء مسار وبيوغرافيا بعض القيادات التي سارت على هذا النحو، باعتبارها كانت الداعمة والمحرضة على الفعل الراديكالي، ثم من جهة ثانية البحث والتحري في المسار الراديكالي الذي اتخذه بعض المجندين والنشطاء من هذه الحركات، وهو ما من شأنه أن يعطينا صورة واضحة عن عملية التمرد على النظام الاجتماعي والسياسي القائم، والبحث عن سبل تقويض شرعية وجوده، بمشروع اجتماعي بديل يتماشى والبناء الهوياتي الحركي الذي تبنته الحركة في عملية التعبئة والتأطير الجماعي.

تأسيسًا على ذلك، سيتم الاعتماد على العناصر التحليلية التالية:

ـ البحث في ميكانيزمات ومسار التحول نحو الراديكالية سوسيولوجيًّا، ثم دراسة عملية في سير بعض حالات القياديين، وأخيرًا التعريج على دراسة في بعض حالات النشطاء المجنَّدين للبرهنة على الطريقة التي تتلاقى بها مسارات انخراطهم في العمل الجماعي لكي تنتج مشتركًا قائمًا على تقاسم الهوية الجمعية التي تعطي في نهاية المطاف الفعل الجماعي كما جرت التعبئة له من قبل قياديي الحركة.

1. سيرورة التحول نحو الراديكالية

إن الممارسة الراديكالية للفاعل الإسلامي الحركي؛ لا ترتبط فقط بمعطى ذاتي متعلق بالأشخاص وتركيبتهم الاجتماعية والفكرية والنفسية، وإنما هي أيضًا مرتبطة بسيرورة ممتدة عبر العوامل البيئية والموضوعية المتدخلة في تأثير المحيط في فعل الناشط الحركي، ورد فعل هذا الأخير في تحصين الهوية الحركية الإسلامية الجماعية، بما يعني ذلك من تضافر الجهود في سبيل الحفاظ على مكنون هذه الهوية مقابل النزعات المعارضة لها.

مما يقتضي معالجة مسار التحول نحو الراديكالية من خلال الحالات المدروسة اعتماد الخطاطة التالية، أولًا: دراسة بيئة النشأة والانتماء السياسي ما قبل الفعل الإسلامي الجماعي. وثانيًا: مسار بناء الهوية الإسلامية الحركية، ثم ثالثًا: دراسة أُولَيات التحول نحو الفعل الراديكالي.

أ. البيئة الحاضنة

تساعد عملية الحفر في السيرة الذاتية للمتحول نحو الراديكالية، في فهم بعض العوامل البيئية التي أسهمت في تنشئته الدينية والروحية، مما يعني استخلاص المتغيرات البرَّانية التي تسهم في تشكيل الوعي الأولي، الذي يعتبر القاعدة الأساس في رسم مسار حياة أي فرد.

تماشيًا مع الفرضيات المنطلق في هذا البحث، يقتضي الأمر طرح السؤال على النحو التالي: هل تلعب الأصول الاجتماعية والثقافية للمبحوث دورًا في تبلور الوعي القائم على رد فعل تجاه منتجات الدولة الوطنية الحديثة؟ هل يعتبر المبحوث نتاج بيئة الحداثة القسرية؟ وما ردود الفعل التي أبداها تجاه إفرازاتها؟

في الواقع، لا تعتبر هذه الأسئلة إيجابية في عملية التنقيب والبحث في سير عيِّنة النشطاء المبحوثين، دون الوقوف مليًّا حول المتغيرات الذاتية التي أسهمت بدورها في عملية بناء الهوية الحركية الإسلامية لدى المبحوث فيهم. وهنا نتوقف عند مدى استعداد هؤلاء للبحث عن مرجعية مشتركة مع أفراد آخرين، لتأسيس فعل جماعي يلبي حاجاتهم الحركية؛ فماذا كان يروج في خَلَد هؤلاء قبل التأسيس للفعل الحركي؟ من الملاحظ أن معظم المؤسسين للعمل الجماعي الإسلامي، من العينة المدروسة، كان يتملكهم هاجس الحفاظ على الهوية الإسلامية المحلية، وهو ما تبدَّى بشكل واضح في بحثهم الحثيث عن الانتماء إلى إطار يعبِّر عن هذا الطموح. فنجد بعضهم انتمى إلى "حركة الدعوة والتبليغ"، وآخرين إلى حركة ما سُمِّي "بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، كما انتمى آخرون إلى بعض الطرق الصوفية. هذا؛ ونجد أيضًا من كان منضويًا تحت لواء أحزاب الحركة الوطنية، خصوصًا حزب الاستقلال، وذلك بحثًا فيما كان يمثله تيار السلفية الوطنية من داخله من الحفاظ على مكون الهوية الإسلامية.

وعندما عجزت هذه التنظيمات الأخيرة عن إشباع توجهاتهم النفسية والموضوعية، أو بمفهوم نظرية التأطير إعطاء معنى للأفكار والرموز والشعارات التي تتبناها بما يتوافق مع المشروع الإسلامي الذي تطمح له، وذلك لمجابهة معطى موضوعي متمثل بالأساس في إعطاء بديل للوضع الاجتماعي والسياسي الذي آلت إليه الدولة الوطنية، كنتيجة لفشل شعارات الحداثة والمعاصرة التي رفعتها إبَّان الاستقلال، جرى التفكير في إطار يلبي تلك الحاجات الأيديولوجية والنفسية والهوياتية.

ب. بناء الهوية الحركية الإسلامية

بعــد أن يســتنفد الفاعل الحركي محاولات بحثــه الأولى عن إطار يعطيه معنى للأفــكار، والتمثلات التي تلبي حاجاته الأيديولوجية، يجري الانتقال إلى البحث عن أفراد مســتقلين يحملون نفس الهمِّ المشــترك. ما يلاحظ هنا أن ســؤال الهوية يُطرح بشــكل مســتمر لدى المتحول دينيًّا Converted. فمثلًا يمثل مفهوم "السلف الصالح" بالنسبة لهم النسخة الأصلية للإسلام. وبالتالي، يتم التماثل والتطابق مع هذا النموذج الأصلــي مــن خلال محاكاته في "العقيدة والمنهج والســلوك" يبدأ وعي الانتماء إلى جماعة متمايزة في البروز بشكل تدريجي. وليصبح الشخص (إسلاميًّا حركيًّا) يحصل وعي بتقاسم مبادئ مشتركة بينه وبين أعضاء المجموعة التي يُعرِّف بها المتحول نفسه. أحيانًــا يكون التعريف ضمنيًّا، بحيث يرفض تعريف نفســه بناء إلى جماعة أو زعامة دينية معينة، فيتم اللجوء إلى مفاهيم أخرى مثل "أهل الســنة والجماعة"، "الإخوان"، "أتباع المنهج السلفي"، في دلالة لجماعة الانتماء[1].

وكمــا "ســيد قطب" الذي بدأ رجلًا ليبراليًّا، مثقفًــا منفتحًا على الثقافة الغربية، قبــل أن يدخل فــي تحولات فكرية معقدة، أدت به إلى الســقوط في مرحلة "ضياع فكري"، اتســمت ببحثه الدؤوب عن مرجعية فكرية منســجمة، ليســتقر به الأمر في النهاية كمثقف إســلامي يُصنَّف باعتباره أكثر الشخصيات تأثيرًا في صفوف الحركات الاســلامية المعاصرة، وأكثرها إثــارة للجدل، نظرًا لمواقفه السياســية والفكرية إزاء المجتمع والدولة والآخر[2]، كما يعتبر المســؤول عن إدخال مقولات مســتحدثة في فكر الحركة من أجل تأطير معنى المسار الجديد الذي اتخذته حركة الإخوان في عهده، عبر تقسيم العالم إلى ثنائية تقاطبية، تزعم أن هناك تعارضًا بنيويًّا بين فكرتين وتصورين مجتمعييــن ونظامين وحقيقتين: الإســلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشــر، حاكمية الله وحاكمية البشــر، الله والطاغوت، وأنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا ســبيل إلى المصالحة بينهما أو الوســاطة بينهما. ولا يمكــن أن يحــدث تغيير إلا عن طريق الانقلاب أو الثورة ولا توجد مراحل أو تدرج في عملية التغيير[3].

(1) محمد مصباح، **التيارات السلفية بالمغرب**، مصدر سابق، ص 135.

(2) John Calvert , "Sayyid Qutb in America", **ISIM Newsletter**, **Leiden Univrsity**, , Vol. 7 Issue,1 (2001), p. 8.

(3) عبد الله فهد النفيسي، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية**، (الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1995)، ص 18.

هــذه المقــولات كلها تحولت إلى آليات تحشــد التعبئة نحــو التغيير الجذري للمجتمــع، فــي تحول بين مقارنة مع ما كان يدعو له "حســن البنا" مؤسِّــس حركة الإخوان المســلمين، الذي ظل يؤكد في رســائله، بأن نظام الإســلام لا يتعارض مع منتجات الحداثة، لاسيما النظام النيابي والدستوري؛ إذ قرر بالمؤتمر السادس للإخوان المســلمين المنعقد بالقاهرة نهاية 1942 أن يشترك الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية حيث ترشــح "حســن البنا" شــخصيًّا في هذه الانتخابات، ولم يكن يعتبر أن الدساتير تتعارض مع الإسلام إذا كانت تنص على سيادة الشريعة الاسلامية[1].

وبالعودة إلى مراحل تشــكل الفكر الحركي وبناء الهوية الجمعية، يمكن القول بأن عملية الانضمام لحركة الشبيبة الإسلامية من قبل النشطاء كانت تقوم وفق مراحل تنتقــل من دائرة الانضمام العام كما تم تناولنها ســابقًا؛ حيــث يتلقى المجند تكوينًا تربويًّا وتعبويًّا وتعريفيًّا بأهداف الحركة وأنشطتها، وهي أيضًا عملية يُختبر عبرها مدى استعداده للعمل داخل الجماعة. ثم دائرة الانضمام الأخوي التي يتم من خلالها انتقال المجند إلى حضور بعض الجلســات الرسمية مع القيادات الحركية، وبعد ذلك هناك دائــرة الانضمام العملــي التي يتم عبرها تكليف المجند ببعض المهام الوظيفية داخل الحركة.

هذا بالنسبة للمجندين أما بالنسبة للمؤسِّسين فعملية بناء الهوية الحركية الجماعية تنطوي على مســار ينطلق بداية بالقدرة الذاتيــة على التأطير؛ والتأثير؛ والقيادة. وقبل ذلك توافر بنية العمل التي تفترض خبرة مؤسساتية، يكون قد مرَّ بها عبر تجربة تنظيمية ســابقة. لهذا، فإن التماس مســار التكوين الديني الذي اســتمد منه هؤلاء مرجعياتهم الفكرية يعتبر عاملًا مساعدًا على فهم أصل انبثاق سؤال الهوية لديهم.

من هذا المنطلق يستمد مفهوم السيرة ومقتربه أهميته في دراسة مسار الانخراط وتكوين الهوية الجمعية داخل الحركات الاجتماعية، حيث يتيح فهم كيفية بناء المواقف والسلوكيات في مرحلة من مراحل الحياة قبل عملية الانخراط وبعد عملية الانخراط. وبالتالي، يتيح مفهوم الســيرة "تناول مسائل الاستعداد المسبق للناشطين، والانغماس في الفعل، والأشكال المختلفة والمتنوعة عبر الزمن التي يتخذها الانخراط، وتعددية أنواع الانخراط في إطار التجربة الحياتية للفرد داخل العمل الحركي"[2].

(1) Ben Morris Lindstrom-Ives, **The Muslim Brotherhood: How its Troubled**, (University of Vermont, 2015), p. 28.

(2) Olivier Fillieule, "Propositions pour une Analyse Processuelle de L’engagement Individuel", **Revue française de science politique**, vol 51, 1/2, (2001), https://bit.ly/2QZhCOs.

ت. أُولَيات التحول نحو الراديكالية

يبنـــي المجنـــد الحركي دوره وســـلوكه الاجتماعـــي تجاه الآخريـــن (العائلة، والمجتمـــع، والقوى السياســـية والمجتمعية الأخرى)، وفقًا لمـــا يمليه عليه انتماؤه، فـــي أغلـــب الأحيان، لمجموعة أو جماعة أو حركة ســـلفية، "فهو يقوم بما "يتصوَّر" أنـــه مطالَـــب به من خـــلال هذه الجماعة، أو ما تتوقعه الجماعة منه، ويؤول ســـلوكه وموقفه من الأشـــياء والأشخاص والآخرين، ويبني روايته وفقًا لهذا الالتزام"[(1)]. وفي حالة الحركات الإســـلامية المغربية، أدى الدور الذي لعبته القيادات في بداية نشـــأة هـــذه الحـــركات، دورًا محوريًّا فـــي إعطاء المعنى للفعل الحركي وخطابه السياســـي والأيديولوجي، عطفًا على التصور الذي أعطته للدولة والمجتمع المنشودين.

وعليه، وكما تبينَّا سابقًا؛ فتجربة "حركة الشبيبة الإسلامية"، إبَّان عقد السبعينات من القرن الماضي، لم تخرج عن سطوة وثقل وكاريزمية الشيخ المؤسِّس، الذي عمد إلى بناء نســـق مؤسســـاتي هرمي داخل المجموعة القائم عليها؛ الأمر الذي كانت له تبعات جوهرية على مستوى التوجهات والخيارات التي سلكتها الحركة فيما بعد.

فعندمـــا كان التخطيـــط قائمًا على حصر عمل الحركة على المســـتوى الدعوي، بما يعنيه ذلك من الاقتصار على البُعد التربوي والإصلاحي لسلوكيات الأفراد داخل المجتمع، لاحظنا أن جُلَّ المنضوين تحت هذه الحركات كانوا ملتزمين برأي وتصور زعيم التنظيم. ونفس الأمر لما توجهت الحركة نحو العمل السياسي، فقد كان التوجه أيضًا من قبل المجندين بمســـايرة الزعيم في القراءات والتوصيفات، التي كان يقدمها لتحليل المشـــهد السياســـي، بما يشـــمل ذلك من تشـــدد وتطرف في هذه التصورات والقراءات في كثير من الأحيان.

ففي خضم البحث عن الانتماء لإطار يضمن التعبير عن الهوية الإسلامية الجماعية، تنحو الجماعة الحاضنة إلى قراءة الواقع الذي تطمح إلى تغييره عبر مستويين:

المســـتوى الأول: الانخراط في عملية التشـــكيك في الواقع عبر نســـج مقولات معارضة لما يجري داخل المجتمع، وذلك إما باستثمار القاموس الإخواني وما نسجه "ســـيد قطب" مســـتلهمًا أفكار "أبو الأعلى المودودي" من قبيل "جاهلية المجتمع"،

(1) محمد أبو رمان، **أنا سلفي: بحثٌ في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين**، (عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2014)، ص 25 و26.

واعتبـــاره دخـــل في المحظور الذي يتعارض مع القيم الدينية وما يتبع ذلك من تكفير وتخوين، وهو ما اســـتعانت به "حركة الشـــبيبة الإسلامية" عبر رفض سلوكات الأفراد داخل المجتمع، والقائمين على تدبيره باستخدام مقولة "الفتنة" التي وصف بها "عبد السلام ياسين" المجتمع المغربي في كتابه الثاني، الصادر سنة 1973، "الإسلام غدا"، والذي لم يذهب إلى حدِّ تكفير المجتمع ورفضه جملة وتفصيلًا ولكنه اعتبره مجتمعًا ضالًّا يقتضي تقويمه. وهنا تبدأ عملية القطع مع الواقع القائم والتعبئة لذلك في صفوف الأتباع ومريدي الحركة.

أما المســـتوى الثاني: فينطلق بخلق جبهات صراع في مواجهة المجتمع والدولة في نفس الآن، عبر خلق مشـــروع بديل يرمي إلى اســـتبدال الواقع الذي لا يتطابق مع النمـــوذج المعياري الذي تصوغـــه الحركة، والذي على أساســـه قامت عملية التعبئة والتأطير؛ فتثور ثائرة المجندين بين المعتقدات التي عُبِّؤوا عليها داخل الحركة، وبين ما يعيشونه من تناقض داخل المجتمع.

وفي تطوير لنموذج تحليلي حول ميكانيزمات التحول نحو الســـلوك الراديكالي، طـــور "راندي بـــوروم" Randy Borum نموذجًا تحليليًّا بخصـــوص التطرف الديني، فالشـــباب المعتنـــق للأفكار الدينية الراديكالية ينخـــرط في ذلك عبر عملية مكونة من أربع محطات:

أولًا: ما قبل الراديكالية وهي المرحلة ما قبل اكتشاف الأيديولوجية الراديكالية.

ثانيًا: مرحلة تعريف الذات، تتميز بالتعرف على الإطار الأيديولوجي الديني، ومن ثمة تبني أسسه الفكرية، والنتماء إلى مناصريها.

ثالثـــا: وهي مرحلة التعبئة والتلقين؛ حيث يتم إخضاع الشـــخص لسلســـلة من الأفـــكار التـــي تهدف إلى إعادة صياغة وعيه وســـلوكه وانخراطه في المجموعة ممن لهم ميولات مشتركة.

رابعًا: مرحلة الفعل، أو الجهادية، والسمة المميزة لها هي قبول الفرد بالانخراط في الفعل من أجل القضية[1].

---

(1) Randy Borum, "Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research", **Journal of Strategic Security**, Vol. 4, (Winter 2011), p. 46.

وفق هذا المنظور، تأسست الاستراتيجية التي على ضوئها سيتم تدبير العلاقة بين المجتمع والدولة، وتوجهات "حركة الشبيبة الإسلامية" في المغرب خلال عقد السبعينات؛ على خيارين أساسين:

أولًا: خيار الرضوخ وتكييف المعتقدات مع الواقع القائم، واعتماد تكتيك إصلاحي في مظهره وتغييري/ انقلابي في جوهره، والاتجاه نحو سلوك الأفراد والعمل على نشر الدعوة في صفوف الشباب، والتماس الرشد والصلاح عبر الدروس والخطب الموجه لهم في ذلك، وهو ما التمسته "حركة الشبيبة الإسلامية" في بدايتها التأسيسية.

أما الخيار الثاني، فهو خيار المواجهة المباشرة، عبر السعي للتغيير برفض ما يقوم عليه المجتمع والدولة، والتماس السرية الحركية والعنف سبيلًا لذلك. وهنا تظهر مفردات الجهاد و"نصرة الحق" و"الولاء والبراء"، قاموسًا معبئًا لخلق معنى وإطار للمسار الذي أضحت الحركة تعتمده.

وفق ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الانتماء إلى الحركة الإسلامية، والتوجه نحو اعتماد منحى راديكالي في مراحلها الأولى، يمكن تأويله بالرجوع إلى الأصول الاجتماعية والثقافية لهذه الحركات، التي تستمد مشروعيتها وقوة وجودها، من أنها تعبير حقيقي عن التحولات البنيوية والعميقة، التي تعتري المجتمع في الدولة القُطرية الناتجة عن صدمة الحداثة التي أعقبت الاستعمار، هذه الصدمة التي شملت آثارها المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، للبنيات التقليدية التي سبقت الاستعمار.

وعلى الرغم من تعدد هذه المستويات وتعقيدها إلا أنها تجسدت أساسًا في المجال السياسي، باعتباره نقطة تماس رئيسة ومجالًا للصراع المفتوح بين الإرادات والمصالح المتعارضة للقوى الرأسمالية الغربية من جهة، وللبنيات والمجتمعات التقليدية من جهة ثانية. فالغرب شكَّل نقطة ارتكاز داخلية تتمثل بالنخب التي ورثت عنه مشروع التحديث، واستمدت مشروعيتها من كونها وكيلًا لضمان استمرار هذه السيرورة، مع ما يعنيه ذلك من احتكار للثقافة والثروة والسلطة[1]. فشكَّل بزوغ الحركات الإسلامية أحد الأجوبة الممكنة لمعضلة الهوية في المجتمع التي خلَّفها هذا الوضع ويمثل في الوقت نفسه منتوجًا لحالة عدم المعيارية الموجودة داخل المجتمع؛ مما يؤشر على

(1) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الحداثة**، مصدر سابق، ص 450.

وجود صراعات حول المعنى وتأويله، وتجسيدًا أيضًا للتناقضات المجتمعية بين نماذج مختلفة؛ "فنموذج التديُّن التقليدي لم يعد قادرًا على تلبية متطلبات الانتماء بالنسبة لعدد من الشباب المغربي الصاعد آنذاك، ومن ثمة يتم البحث عن بدائل أخرى تلبي حاجاتهم النفسية للانتماء والتعبير"[1].

2. دراسة لنماذج من التحول نحو الراديكالية

لا يمكن تقديم أجوبة شافية وكافية في مسألة البحث عن سيرورة التحول نحو الفعل الراديكالي، بدون اعتماد حالات مقياسية للدراسة، والتي على ضوئها يمكن اختبار مدى صدقية المعايير التي تقدمها السوسيولوجيا السياسية في هذا الباب. وهذا ما سنحاول التطرق إليه بغير قليل من التحليل والتنقيب، من خلال الإجابة عن سؤال رئيس: كيف يتحول الفرد إلى فاعل حركي إسلامي راديكالي؟

الفرد لا يولد ناشطًا حركيًّا، وهو ما يعني أنه أنْ تكون ناشطًا سياسيًّا في حركة إسلامية تتبنى أفكارًا إقصائية، ليس معطى بيولوجيًّا ولكنه معطى ينبني على مجموعة من المعايير السوسيولوجية، تبدأ أولًا بمسار تشكل الهوية الحركية لدى الناشط الحركي، ثم تولد البيئة الحاضنة له، قبل أن يعطي معنى للمدركات التي يتبناها على مستوى الفعل الجماعي. ويمكن ملامسة ذلك؛ حينما ندرس بيوغرافيا مجموعة من النشطاء القياديين داخل هذه الحركات، ونموذجًا للنشطاء المجندين من خلال آليات التعبئة والتأطير التي اعتمدتها هذه الحركات في عملية الاستقطاب نحو العمل الراديكالي.

أ. عبد الكريم مطيع: حالة في التحول نحو الراديكالية

تُشكِّل حالة "عبد الكريم مطيع" مؤسس "حركة الشبيبة الإسلامية"؛ نموذجًا مميزًا للفاعل الحركي الإسلامي المتحول من الاعتدال نحو الراديكالية، وذلك لما تحمله تجربته السياسية من دلالات، تتلاءم والمنهج المعياري الذي وضعته سوسيولوجيا التنظيمات الراديكالية، كمعيار لقياس مسار التحول نحو التطرف والتشدد. فكيف كان مسار التنشئة الطفولية لعبد الكريم مطيع؟ وما العوامل التي أسهمت في بلورة وعيه السياسي؟ ثم كيف انخرط الرجل في التأسيس للهوية الإسلامية الحركية؟

---

(1) محمد مصباح، **التيارات السلفية في المغرب**، مصدر سابق، ص 138.

• **مسار التنشئة**

وُلِد "عبد الكريم مطيع" في 25 نوفمبر/ تشرين الثاني من سنة 1935 بوسط قروي بالزاوية "التاغية"، قرب مدينة "ابن أحمد" في "الشاوية" العليا. نشأ بين أحضان عائلة كانت تُمِدُّ الحركة الوطنية بالعديد من الأطر من حزب الاستقلال إلى الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كان الشاب البدوي يلتهم الكتب وتنفتح زهرة أيامه على رموز التحرر الاشتراكي في العالم، ومن مبدأ الجمع المتناسق بين التطور الشخصي وتطور الجماهير ومن سعار الحرب الطبقية في بلد يبحث عن فرص متكافئة للنمو وهو يعاني من أوجاع التخلف وبقايا العهد الاستعماري، أخذت أفكار "الزاوية" تنبعث من داخل جبهة هذا الشاوي الحالم حيث بدأ يميل إلى دراسة الفقه والفكر الإسلامي والتبحر في مقاصد الشريعة الإسلامية، وبالموازاة مع ذلك فإن مشروع اجتذاب الفقراء عبر التكوين التنظيمي للزحف في اتجاه قلب مصير الأشياء بأداة فعالة ظل يسكن الرجل[1].

وهنا، يظهر التأثير الذي تركته عملية التنشئة التي خضع لها "عبد الكريم مطيع" منذ الصغر، والبيئة التي احتضنت أفكاره التربوية الأولى، وهو معطى أساسي ومفيد في عملية بناء الهوية الإسلامية التي ستبدأ معالمها تبرز بشخصية الرجل فيما بعد.

وكما يبدو، فأصول النشأة لعبد الكريم مطيع تعود إلى أصول قروية؛ ومن أسرة مقاومة للاستعمار، وقد عبَّر عن ذلك في عمله "عرب وبربر: مؤامرة لتنصير المغرب واحتلاله"، بالقول: "إن الاستعمار الفرنسي لم يَقْدم قَطُّ لحماية النظام السياسي المغربي، ولا لنشر الهدوء والأمن والتطور، بل قَدِمَ وفي برنامجه أن يحول البلاد وأهلها عن الإسلام ولغة القرآن العربية، ويقتطع المنطقة بكاملها عن أمتها ويربطها نهائيًّا بالغرب الصليبي كنيسةً وعاداتٍ وتقاليدَ وأخلاقًا وأعراقًا".[2] وهو ما يعزز الفرضية المنطلق في هذه الدراسة، القاضية بكون النخب المؤسِّسة لتجربة الحركة الإسلامية انطلقت من بُعد هوياتي يتمثل بالأساس في إبداء ردِّ الفعل على محاولات "الاجتثاث" التي عمدت سلطات الاستعمار إلى إحداثها، داخل البنية الاجتماعية المغربية.

(1) عبد العزيز كوكاس، "المعلمون الذين حكموا المغرب"، **جريدة الشروق المغربية**، عدد 28، مارس/ آذار 2013.

(2) عبد الكريم مطيع، **عرب وبربر: مؤامرة لتنصير المغرب واحتلاله**، ص 18، (تاريخ الدخول: 18 أبريل/ نيسان 2017): https: / /bit.ly /2QZzKHH.

- **الأصول الاجتماعية والمهنية**

بدأ "عبد الكريم مطيع" حياته مُعلمًا؛ وارتقى أستاذًا للغة العربية، قبل أن يُعيَّن مفتشًا أوَّلَ للتعليم العربي سنة 1961، وشغل في هذا القطاع مهمة رئيس المصلحة التربوية سنة 1964. وقد انتُخب أمينًا عامًّا لنقابة مفتشي التعليم في المغرب سنة 1968. شغل أيضًا مهمة أستاذ للتشريع الإداري بمعهد تكوين مفتشي التعليم سنة 1973، ثم كان رئيسًا للجنة مراجعة مناهج التعليم في العام ذاته.

على المستوى الدولي، تولى مطيع عضوية الأمانة الدائمة المؤسِّسة للندوة العالمية للشباب في الرياض بالمملكة العربية السعودية، سنة 1974، ثم شغل عضوية الأمانة الدائمة المؤسِّسة للاتحاد العالمي للمدارس الدولية العربية الإسلامية بالرياض، سنة 1977[1]. وهو الأمر الذي يؤكد النتائج التي تم التوصل إليها سابقًا، على أن الحركة الإسلامية كانت في نشأتها، نتاج للطبقة الوسطى المتمثلة بدرجة أولى في رجال التعليم.

- **ما قبل الشبيبة الإسلامية**

في غمرة البحث عن بناء الهوية الإسلامية التي ظلت ساكنة لوجدان "عبد الكريم مطيع"، خصوصًا من خلال تصوره لمخلفات الاستعمار على بنية الدولة الوطنية، ثم لعملية التحديث التي شرعت دولة الاستقلال تقوم بها، دون أن تقطع في تصوره بشكل تام ونهائي مع الموروث الاستعماري ومشروعه التحديثي، وهو الذي شارك في صفوف المقاومة المسلحة ضد الاستعمار الفرنسي في مدينة مراكش، سنة 1953، بحسب الوثائق المحصل عليها من قبل الباحث.

سينتقل "عبد الكريم مطيع" من أجواء فكر تقليدي في حضن الزاوية، في غمرة مساره الدراسي والعلمي، إلى الانجذاب نحو العمل الوطني، فكان طبيعيًّا أن يختار الانتماء إلى "حزب الاستقلال"، لكنه انتقل في مرحلة لاحقة صوب اليسار من خلال "حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية" ذي التوجه اليساري. وانتصرت العودة إلى الأصل في النهاية، وعاد الرجل المتشبع بتراث شيوخ الحركة الوطنية السلفية إلى ضفة

(1) عبد الكريم مطيع، **الجزيرة نت**، (تاريخ الدخول: 19 أبريل/ نيسان 2015): https: / /bit. ly /30okVle.

العمل الفقهي ثم الإســلام السياســي؛ فكان تأسيس "حركة الشبيبة الإسلامية" كحركة تعمل من أجل "إحياء ديني متجدد، وتربية إســلامية ســليمة، وابتعاث للقيم المغربية الأصيلة". وقبل ذلك، أسَّــس في مدينة ابن ســليمان، سنة 1955، تنظيمًا كشفيًّا باسم "منظمة الكشفية الإسلامية"، اتخذ طابعًا وطنيًّا في الشهور الأخيرة للوجود الاستعماري في المملكة. وخلال فترة انتمائه لحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، انتُخب رئيسًا للجنة التعليم في الحزب، عام 1965.[1]

هذا التحول في الانتماء السياســي هو ما ينبِّه له "أنســيلم ســتراوس" Anselm Straussفي عملية تحليل السيرة، فالهويات تكون عرضة لتغيرات مستمرة، وذلك في ضوء المستجدات التي تطرأ على البنية الاجتماعية وفي المواقع المتوالية للفاعلين في هذا الإطار، مما ينعكس عبر المراحل المختلفة من حياة الشخص على صعيد قدرته على التفسير الذاتي للتغيرات المعيشية. ويُحلِّل "ستراوس" بذلك ما يسميه "التغيرات المؤسسية")تغيرات في الوضع ناجمة عن الدخول في حياة العمل أو الزواج... إلخ)، و"العــوارض الحياتية")أزمــات، إخفاقات، حالات حداد...إلخ(، مركِّزًا بوجه خاص على عمليات "تخفيف الهوية")مراجعة المكونات الأولية للهوية لدى الفرد(و"تلقين الأصول" (تلقين الفرد عددًا من القواعد على أنها أصول مؤسسة(مما قد يفضي إلى تغيرات بيِّنة على مستوى مضمون الهويات، أي في التصورات والمواقف والدوافع[2].

- **بناء الهوية الحركية الإسلامية**

بدأت تتبلور، أواخر الســتينات وبمعية بعض أطر التعليم، فكرة تأســيس تنظيم يعبِّر عن المشــروع الإســلامي الذي يتوق إليه "عبد الكريم مطيع"، والذي لن يرى النور بشكل رسمي إلا سنة 1972. خلال هذه الفترة، اعتمد "عبد الكريم مطيع"، في بناء مدركاته الحركية على اســتلهام التجربة المشــرقية في نسختها القطبية، حيث كان منهمكًا في قراءة وتلخيص أفكار سيد قطب، وما سُمي بأدب المحنة خصوصًا مصنَّفه الشهير "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن"، الكتابين اللذين أسهما في بسط رؤيته للعمل الإسلامي الحركي بالمغرب. وبقراءة معمقة، يُطرح سؤال: لماذا شكلت تجربة

(1) المصدر نفسه.

(2) سيسيل بيشو و(آخرون)، **قاموس الحركات الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 162 و163.

"سـيد قطب" وأفكاره مصدر إلهام وتوعية لدى مطيع ولم يعتمد تجربة "حسـن البنا" كمصدر مرجعي للتأسيس لعمله السياسي بالمغرب؟

الجواب يأتينا من خلال البعد الإقصائي الذي كان يرمي إلى تحقيقه "عبد الكريم مطيع"، من خلال اهتمامه الحريص على تطبيق "الشـريعة الإسـلامية"، كما نقل ذلك كل من عاشر وصاحب الرجل في مجالسه التأطيرية، وأيضًا في نقده ودحضه لأصول شـرعية السلطة السياسـية في المغرب، التي كان يشخِّصها بمفهوم "الطاغوت" خلال مجالس التعبئة والتأطير لنشطاء الحركة.

فالحركة الإسلامية التي تصورها وعبَّأ من أجلها مطيع، كانت ترمي إلى استرجاع أصول الحكم الإسـلامي بالمغرب؛ وذلك عبر تقويض شـرعية الحكم القائم، ببناء مجتمع مواز. وهنا، نسـتحضر إحدى شـهادات نشطاء الحركة خلال فترة السبعينات؛ "حيث كان مطيع يوجههم وهم في مرحلة الثانوية، إلى الانضمام إلى الوظائف الإدارية خصوصًا الأمنية وذات القطاعات الحساسة بالدولة كالجيش والمدرسة الإدارية. وكل ذلك لهدف ومخططات، لم يتسنَّ له الاستمرار في إنزالها"[1].

- **مسار التحول نحو الراديكالية**

يشكِّل يوم 18 ديسمبر/ كانون الأول 1975 منعطفًا مهمًّا في مسيرة الرجل وجماعته؛ حيث وُجِّهت لعبد الكريم مطيع تهمة التحريض على اغتيال المناضل اليساري "عمر بنجلون"، القيادي البارز في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. وفي الوقت الذي اعتقل فيـه الرجـل الثاني في الحركة "إبراهيم كمال" ونشـطاء كثيرون آخرون فَرَّ مطيع إلى المملكة العربية السـعودية حيث مكث خمس سـنوات، قبل أن ينتقل إلى ليبيا عام 1980.

أقام "عبد الكريم مطيع" في الجزائر مدة من الزمن ثم عاد مرة أخرى إلى ليبيا، التي ظل منفيًّا فيها إلى غاية اندلاع الثورة الليبية؛ حيث انتقل إلى بريطانيا بعدما طلب اللجوء إليها. وعلى مدى سنوات، فشلت كل المحاولات الرامية إلى عودة مطيع إلى المغـرب حتى في ظل مراحـل الانفراج التي عرفتها البلاد وعودة مئات المنفيين من المناضلين اليسـاريين والإسـلاميين. ظل يحمل على كاهله حكمًا غيابيًّا، عام 1980، بالسـجن المؤبـد، وعـام 1981 بالإعدام، وفي عام1985 صدر فـي حقه حكم ثان بالإعدام.

(1) شهادة نور الدين داكر، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 122.

رد "عبد الكريم مطيع" على اتهامه بالتورط في اغتيال "عمر بنجلون" بقوله في حديث صحافي: "تستطيع أن تسأل بقايا النظام البوليسي والأجهزة الأمنية المغربية من العهد القديم فلديهم ملفاتهم وأرشيفهم، ويستطيعون إخبارك إن كان في مصلحة الدولة ذلك". إذ ظل "مطيع" يؤكد على: "نحن نعمل لإقامة الأمة الشاهدة التي رسم ملامحها وأقام أركانها الكتابُ والسنَّة، وقد وضعنا لهدفنا هذا مراشده ومعالمه وآفاقه بما يكفي من الوضوح والشفافية، وأساس ذلك كله تغيير ما بالنفوس والمجتمع، وهذه المهمة ليست فِجْلًا يُزرع اليوم وتؤكل ثمرته غدًا، لسنا مستعجلين، أمامنا مجال زمني واسع شاسع إلى قيام الساعة، والوعد الحق الذي هو الخلافة الراشدة الثانية لابد أن يقوم كما أمر بذلك رب العزة، وبشَّر به رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم"[1].

اتضح فيما بعد أن "عبد الكريم مطيع" كان يعتمد تكتيكًا تنظيميًّا قائمًا على العمل بواجهتين: واجهة مدنية من خلال "جمعية الشبيبة الإسلامية"، التي تخضع في تنظيمها لمبدأ الشرعية القانونية وفق قانون تأسيس الجمعيات، والتي تأسست سنة 1972، بحضور العديد من الشخصيات الرسمية. وكان عملها، ظاهريًّا، منصبًّا بالأساس على التأطير التربوي والدعوي، وهو ما شكَّل في نظر السلطة السياسية تلاقيًا موضوعيًّا للتصدي إلى الحضور اليساري بالجامعات والثانويات. ثم العمل بواجهة سرية ثانية، وهو التنظيم الجهادي الذي سبق التأسيس الرسمي للجمعية، والذي كان يسهر على تأطيره صديق "عبد الكريم مطيع" "عبد العزيز النعماني"، وكان هدفه منصبًّا بشكل أساس في مواجهة المد اليساري والتغول في صفوف الطلبة والجامعات والتحريض على التعبئة ضد السلطة السياسية القائمة.

ب دراسة في حالات المجندين

إذا كانت دراسة مسارات بعض القيادات المؤسسة للحركات الإسلامية بالمغرب، قد أماطت اللثام عن بعض العناصر السوسيولوجية في تكون السلوك الراديكالي المفضي إلى إحداث القطيعة مع الدولة والمجتمع؛ فإن دراسة مسار بعض المجندين ستتيح لنا إدراك الأساليب المنهجية التي اعتمدتها الحركة الإسلامية في المغرب في عملية التعبئة، والتأطير وفق ما أسست له من أفكار التشدد والتطرف، وكيف

(1) عبد الكريم مطيع، **الجزيرة نت**، مصدر سابق.

تلقــى هؤلاء المجندون هذه الأفكار، وما الآليات المعتمدة في عملية إعادة تشــكيل مدركاتهم، وفق التصور الأيديولوجي الذي تأسست عليه الحركة.

- **مسار "عبد الرحمان اليعقوبي" الحركي**

عوامل التنشئة

وُلد "عبد الرحمان اليعقوبي" بالجماعة القروية "سيدي إسماعيل" التابعة لإقليم الجديدة سنة 1955، تلقى تعليمه الأولي في نفس القرية، وحفظ بالكتَّاب قرابة الثلاثين حزبًــا من القــرآن الكريم، ثم انتقل إلــى الدار البيضاء، حيث أتــمَّ تعليمه الابتدائي والإعدادي بالحي المحمدي ليتخرج في ثانوية مولاي إسماعيل سنة 1975، ثم التحق في الموسم الدراسي 1975/ 1976 بشعبة الفلسفة بالرباط، لينتقل بعد ذلك إلى مدينة فاس، لاستكمال الدراسة في نفس الشعبة التي حصل بها على الإجازة سنة 1979، ثم شــهادة الدراسات المعمقة، سنة 1980، ليُعيَّن بمدينة "خنيفرة" أستاذًا للفلسفة، حيث مكــث بهــذه المدينة إلى غاية 1985، قبــل أن ينتقل إلى "الدار البيضاء" التي لا يزال يشتغل بها أستاذًا للفلسفة.

بناء الهوية الحركية الإسلامية

ابتدأ المسار الدعوي لعبد الرحمان اليعقوبي سنة 1973 وهو لا يزال تلميذًا في المرحلة الثانوية، وذلك عبر التردد على دار الشــباب (قرية الجماعة)، هذه الدار التي كانت تســتقطب – حســب تعبيره – الأنشــطة الثقافية التي كان التلاميذ اليساريون ينظمونها في الغالب، والتي كانت تســتهدف في نظره الإســلامَ وتمس ثوابت الأمة؛ الأمر الذي كان مســتفزًّا – حســب قوله – "لقيمنا الإسلامية عبر استهزائهم بتعاليم الديــن، وقــد دفعني ذلك يومًا إلى إلقاء عرض في أحد النوادي الناشــطة بهذه الدار تحت عنوان "الإســلام هو البديل" وكنت أقصد أن أرد على شبهات اليسار، وأن أردَّ الاعتبــار لهذا الدين من خلال إثبات قدرته على مواجهة التحديات التي تعرض لهذه الأمة وقدرته على تقديم الحلول التي تعاني منها الأمة وقتها"[1].

وقد أدى شــغفه هذا القائم على تنصيب نفســه مدافعًا عن قيم الدين وأصالته داخل المجتمع المغربي، ولو في حدود ودوائر ضيقة، من خلال تردده المتكرر على

(1) شهادة عبد الرحمن اليعقوبي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 2، مصدر سابق، ص 120.

مسجد "قرية الجماعة" بالدار البيضاء، إلى اندماجه في حلقات تربوية لبعض الشباب الذين كانوا منتمين إلى حركة الشبيبة الإسلامية، يقول في شهادته حول هذه المرحلة: "قد تعرفت على هؤلاء الإخوة، وبدأت أجلس معهم عند بعض المعلمين "بسـباتة"، ولم أكن وقتها أعرف أني في تنظيم اسمه "الشبيبة الإسلامية"، وكانت معظم الدروس مستقاة من كتب "سيد قطب" و"محمد قطب" و"سعيد حوى" و"محمد سعيد رمضان البوطي" و"فتحي يكن"، وكان المعتمد الأول هو تفسـير "في ظلال القرآن" و"معالم في الطريق""[1].

التحول نحو الراديكالية

بعـد تحول "عبـد الرحمن اليعقوبي" للسـكن بحي "بورنازيـل" بمدينة الدار البيضاء[2]، هذا الحي الذي شـكَّل بؤرة اشـتغال ونشـاط "حركة الشبيبة الإسلامية"، تعـززت عوامـل التأطير الحركي لدى "اليعقوبي"، خصوصًا بعد تعرفه على أحد أطر الحركة "أحمد الديني" الذي لعب دورًا كبيرًا في التأطير التربوي والحركي لدى فئات كبيرة من الشباب داخل حي "بورنازيل".

في هذه الفترة، كانت هيمنة الشـباب اليساري على الثانويات والكليات مشهودًا لها، وقد شكَّلت ثانوية مولاي إسماعيل إحدى قلاعهم الحصينة؛ حيث يقول: "وكانوا لا يترددون في الهجوم على الإسلام واستفزاز مشاعر التلاميذ الدينية من خلال الجرأة على إفطار شهر رمضان علنًا. وفي هذا الموسم الدراسي، وصلنا خبر إحراق المسجد بثانوية محمد الخامس"، ويضيف "اليعقوبي"[3]: "كما وصلنا خبر هجوم تلامذة اليسار على التلاميذ المتعاطفين مع الشبيبة الإسلامية بالقسم الداخلي بثانوية مولاي عبد الله. وقد كتبنا مناشير بأيدينا ووزعناها في الثانوية، وكانت تندد بإحراق المسجد، وبتهجم

(1) المصدر نفسه، ص 121.

(2) هذا الحي الذي قال عنه مؤسس الحركة "إبراهيم كمال": الحي الذي شكَّل بؤرة التعبئة والانتشار لحركة الشبيبة الإسلامية، انظر الحوار الصحفي المسجل مع إبراهيم كمال، القيادي السابق بحركة الشبيبة الإسلامية، **الأيام** 24، 15 أغسطس/ آب 2016، (تاريخ الدخول: 17 ديسمبر/ كانون الأول 2016):

.https: / /bit.ly /2QZAkFn

(3) هذا العمل الذي اعتُبر مفبركًا من قِبل قيادة الشبيبة الإسلامية من أجل كسب المزيد من التعاطف لدى منتسبي الحركة، انظر: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 2، مصدر سابق، ص 119.

اليســـار على الإســـلام وعدوانه على التلاميذ المتدينين. وكانت تصلنا مناشير مطبوعة من قبل قيادة "حركة الشبيبة الإسلامية"".

بعد هذا الانخراط الميداني في عمل "حركة الشـــبيبة الإســـلامية"، سينتقل "عبد الرحمن اليعقوبي" إلى مرحلة أخرى من التأطير، وذلك بشكل أكثر تنظيمًا وانضباطًا، وهذه المرحلة لا يمكن المرور إليها داخل التنظيمات الإسلامية السرية إلا بعد التأكد من الاستيعاب التام للخط الحركي الذي تمشي على منواله الحركة، وأيضًا الاستيعاب الكلي لقواعد وقوانين الحركة داخليًّا.

وقد كان التأطير في هذه المرحلة الحركية، يقوم عبر أيدي قياديي الحركة أنفسهم وبالتحديد "عبد الكريم مطيع" ونائبه في الحركة "إبراهيم كمال"، ويضيف عبد الرحمن اليعقوبي "كنا نحضر في بيت "إبراهيم كمال" بدرب غلف الجلســـة الأســـبوعية التي كانـــت تنعقد بعد صلاة الجمعة، وفي هذه المرحلة أصبحت جلســـاتنا أكثر انضباطًا، وكان عددنا يفوق اثني عشر تلميذًا، وكان أغلب الذين يجلسون في هذه الجلسة من تلاميذ البكالوريا، وكان "عبد الكريم مطيع" يتردد علينا ويمارس عملية التأطير بنفسه، فكان هو و"إبراهيم كمال" يتناوبان على تأطيرنا، لكن تأطير "عبد الكريم مطيع" كان من نوع خاص...كان "إبراهيم كمال" يؤطِّرنا تربويًّا، ويعتمد في الغالب على الأدبيات التربوية الإخوانية، بينما كان "عبد الكريم مطيع" يؤطرنا سياســـيًّا، فيتحدث عن النظام السياســـي وطبيعته، كما كان يتحدث عن الشبيبة الإسلامية وأهدافها وما يحاك ضدها من مؤامرات، غير أنه كان يتحدث بشـــكل كبير عن شـــخصه، وكان ثلاثة أرباع كلامه تدور حول شـــخصه باعتباره الزعيم الذي تحاك حوله المؤامرات من طرف جهتين: النظام السياسي، واليسار[1].

وفي معرض جوابه عن جدوى اختيار مثل هذه الجلسات من تلامذة البكالوريا فقـــط: هـــل كان الأمر يتعلق بإعدادهم للمرحلة الجامعية وبتأهيلهم لتأســـيس القطاع الطلابي للشـــبيبة الإســـلامية، أم ماذا؟ كان جواب اليعقوبي: "لم يكن الأمر يتعلق لا بهذا ولا بذلك، ولكن حســـب الأحاديث التي كان يبثها "عبد الكريم مطيع" لنا، فقد كان يوجهنا بتعليمات صارمة إلى مركزين حساسين: فكان يدعونا إلى اختيار الجيش، أو المدرسة الإدارية، ولعله كان يعد لأمر ما، أو يحمل مشروعًا تغييريًّا يستلزم وجود

(1) شهادة عبد الرحمن اليعقوبي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 2، مصدر سابق، ص 122 و123.

الإخوة في هذين المركزين[1]؛ مما يدفع للحديث حول النوايا الانقلابية التي كان يتبناها "عبد الكريم مطيع"، وسعى إلى نشرها وبثها ضمن صفوف أعضاء "شبيبته الإسلامية". ومما يؤكد هذا الأمر، كما يقول "اليعقوبي"، كان عبد الكريم مطيع يبادرنا باستفزاز ويسألنا قائلًا: "كيف تتصورون أن يحدث التغيير في المغرب؟" وكنَّا بحكم البداهة وما تعلمنا من دروس تربوية نطرح عليه مشاريع إصلاحية، ونقول له: يحصل التغيير بإعداد الأمر تربويًّا، وبنشر الدعوة وإصلاح المجتمع، فكان يرد علينا قائلًا: "إن هذه الأساليب كلها غير مجدية، وإن الطريق المجدي هو الذي تؤكده التجارب الناجحة في العالم عبر الثورة"[2].

وكان لـ"مطيع" في حديثه ثالوث لا يتغير: النظام السياسي؛ إذ كان يعتبره العقبة الرئيسية في أي تقدم، واليسار فكان يعتبرهم العدو الذي ينبغي أن نخوض معه مواجهات بلا هوادة، ثم شخصيته باعتباره القائد الذي عليه مدار العمل الإسلامي، ولذلك تحاك ضده المؤامرات، فكان يجعل هدف العمل الإسلامي هو إحباط هذه المؤامرات، وسبيل الإحباط هو التمسك بقيادته[3].

ويضيف "عبد الرحمن اليعقوبي": كانت الكاريزما التي يتمتع بها مطيع تجعلنا عاجزين عن التفكير في خطورة ما يقول، فقد كنَّا شديدي التعلق بشخصيته المؤثِّرة إلى درجة أننا كنا نعتقد أن الرجل لا يخطئ في مثل هذه القضايا، وأنه هو الذي يملك تجربة كبيرة وثقافة واسعة، وكنا نتصور أن ما يقوله صواب لا يقبل الخطأ بل هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد بقينا على اتصال وثيق مع "عبد الكريم مطيع"، وأتذكر أني حضرت لقاءين أو أكثر معه قبل أن ألتحق للدراسة بالرباط[4]. وهذا أحد أبرز الأسس التي يقوم عليها أي تنظيم راديكالي، وذلك عبر التبعية الكلية للقائد، والانصياع للأوامر الفوقية بدون مواربة وبدون جدال أو نقاش.

---

(1) المصدر نفسه، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ص 123.

(4) المصدر نفسه، ص 122.

- **مسار "عبد الله شبابو" الحركي**

عوامل التنشئة

وُلد "عبد الله شـبابو" سـنة 1941، بقرية "جماعة البحراويين" بإقليم "طنجة"، كان المسـيد أول بدايته التعليمية في سـن الخامسـة، قضى ثلاث سنوات في حفظ القرآن قبل أن يلتحق صحبة والده إلى مدشر "السانية" الذي كان يقوم فيه أبوه بمهمة الخطابة والإمامة وتحفيظ القرآن للطلبة والصبيان. اسـتمر "شـبابو" على هذه الحال إلى سـن السادسة عشـرة حيث أكمل حفظ القرآن، وبدأ تعلم بعض المصنفات على اللوح "الأجرومية وابن عاشر". ليلتحق بعد ذلك بالتعليم الأصيل بطنجة، سنة 1957 في الجامع الكبير بصفة مسـتمع، فحصل سـنة 1964 على شهادة البروفي، مكنته من المشاركة بعدها في مباراة الدخول إلى مدارس المعلمين.

بناء الهوية الحركية الإسلامية

لقد تفتق الوعي السياسـي "لشـبابو" من خلال الاحتكاك بالطلبة المسيَّسين من "حزب الاسـتقلال" ومن "حزب الاتحاد الوطني للقوات الشـعبية" بعد انشـقاقه عن "حزب الاسـتقلال"، ويصرِّح في هذا الباب: "بدأنا نعي أن هناك حركية مجتمعية في اتجاه ما، وصحيح أننا أيضًا كنَّا ننخرط في الشـعارات الثورية لحماسـتها وتهييجها للمشاعر، لكن وعينا السياسي لم ينبثق بعد، ولم نكن ندرك أن هناك صراعًا محتدمًا بين اليسار والنظام. غير أني وفي مرحلة مبكرة، وبحكم احتكاكي بالأساتذة المصريين خاصة، بدأت أنفتح على السينما، وأتابع الأفلام المصرية التي تحكي تاريخ المقاومة المصرية ضد الاستعمار الإنجليزي، وبدأت أنبهر بالقومية العربية وأتذكر أني في هذه الفتـرة، تعرفت على "جمال عبـد الناصر" وأعجبت به دون أن أعرف مفهوم القومية العربية ومفهوم الاشـتراكية التي كان يدعو إليها، فقط ما كان يسـتهويني هو البطولة العربيـة ضـد العدو، ومن تلك الفترة وأنا أتابع صوت العرب وإذاعة "القاهرة"، ومن فرط حبي لجمال عبد الناصر وإعجابي الشـديد به اشـتريت لوحة كبيرة له، وعلقتها في وسـط منزلي"[1]. ثم يضيف: "في سـنوات الستينات الأولى بدأ تحول نوعي في صيغة المشاركة؛ إذ بدأت أكتب اللافتات التي كانت تُرفع في المظاهرات التي ينظمها

(1) شهادة عبد الله شبابو، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، ج 1، مصدر سابق، ص 21.

تلامذة التعليم الأصيل، وكانت تستهويني المشاركة في الأنشطة والمظاهرات، وكنت أفضِّل أن أبقى وراء الستار".

استمر الأمر على هذه الحال حتى بعد أن التحق "شبابو" بمدرسة المعلمين سنة 1964، ويحكـي أنه في سـنة 1969، "بدأ يتصل بي "محمـد بوتغراس" وهو صديق قديم لي من رجال التعليم، لكني شـعرت أنه يريد أن تسـير علاقتنا في اتجاه آخر غير الذي كانت عليه في السـابق. كان يزورني باسـتمرار، ويمدني ببعض الكتب التي لم أكن أرغب في مطالعتها، وفي المقابل، كنت أعرض عليه أن يقرأ مجلة "العربي" غيـر أنه كان يجاملني ويمسـك بها ويتصفحها، ثـم يعود إلى نفس الكلام الذي جاء من أجله، فهمت أنه يريد أن يغيِّر اتجاهي. لم أُظهر لبوتغراس حماسًا لفكرته، غير أن إصراره كان كبيرًا، فكرَّر الزيارة لبيتي مرارًا، وحدث أن اسـتدعاني لبيته مرة فوجدت معه مجموعة من رجال التعليم أعرف بعضهم وأجهل البعض الآخر. بعد تقديم الشاي والحلويـات، طلب "محمد بوتغراس" من بعـض الحاضرين أن يقرأ علينا فصلًا من أحد الكتب، على أسـاس أن يجعله كمنطلق للمناقشـة، وقتها شعرت أن الأمر ليس عاديًّا، فالكلام الذي دار والأفكار التي وردت في الكتاب غريبة بالنسـبة إليَّ، وربما أسـمعها لأول مرة...بدأ يتضح لي أن هناك توجهًا إسـلاميًّا، ويراد لي أن أنخرط فيه، واتضـح لـي فيما بعد أن وراء هذه الجمعية أحد مفتشـي التعليم الممتازين هو "عبد الكريم مطيع"[1].

بهذا الأسـلوب، كانت "حركة الشـبيبة الإسـلامية" تسـتعين للتعبئة والتجنيد والاسـتقطاب، وذلك عبر إعادة تشكيل وصياغة تصورات ومدركات الأفراد ونظرتهم للمجتمع والدولة على حدٍّ سواء. لذلك تعتبر عملية الانتقاء والتجنيد مكونًا رئيسًا في عملية بناء الهوية الحركية وفق المرجعية الإسـلامية كما تتصورها الشـبيبة الإسلامية. فمن خلال هذه المعايير في التعبئة التي تمر عبر مراحل دقيقة، يعمل أطر الحركة على تعبئة أتباعهـم، وتعريفهم بتوجهات الحركة وأنظمتها، وغرس الأيديولوجية الصدامية في نفوسهم.

وهـذه النزعة الصدامية التي يتم غرسـها في وعي المجنديـن، غرضها تحقيق الالتزام التنظيمي عبر الالتزام الديني القائم على تغذية مشـاعر الإقصاء والإحسـاس

(1) المصدر نفسه.

بالظلم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. والذي لا يمكن تجاوزه إلا عبر الاستكانة إلى مشروع بديل، قائم على الهوية الإسلامية وفق الفهم السياسي للحركة.

في هذا الصدد، تقول "كاري روسيفسكي ويكهام" Carrie Rosefsky Wickham: "إن الدعوة لدى الحركات الإسلامية تضرب على وتر مظالم الأفراد، وتقدِّم الإسلام كوسيلة للتغيير الجذري للأوضاع التي يعيشون بها"[(1)]. لهذا، تُولي الحركات الإسلامية عنايــة بالغة لعمليــة التعبئة والتجنيد، لما تلعبه من دور أساســي في اختيار الأعضاء وتعبئتهم وتنشئتهم عبر إعادة تشكيل هويتهم.

وتجدر الإشــارة إلى أن اتباع هذه المعايير الدقيقة في عملية الانتقاء والتجنيد، تأخذ بعين الاعتبار البيئة السياسية التي ظهرت فيها هذه الحركات، التي تتسم بالانغلاق والسلطوية وهو ما يفسر ارتكاز استراتيجية التعبئة والتجنيد على السكان المقتلعين من جذورهم الريفية والقاطنين بالضواحي المحرومة داخل المدن الكبرى، وهو ما يفسر في نفس الآن، وفق "ويكهام"، اعتماد هذه الحركات بشكل كبير على الشبكات الاجتماعية مــن الأصدقاء والجيران والأقرباء من أجل ضم الأعضاء الجدد (كما تناولنا مع باقي الأفراد المجندين بالشبيبة الإسلامية أعلاه). ومع ذلك، فإن القدرة على استخدام هذه الشــبكات مشــروطة بعاملين اثنين، هما: ربط تكتيكات التجنيد بأنشطة الدعوة، وبناء علاقات لصيقة بالأعضاء الجدد والحفاظ عليهم؛ إذا لا تتطلب العضوية والانتماء أن ينفصل الأعضاء عن روابطهم الاجتماعية السابقة"[(2)].

في المحصلة، إنْ كان من خلاصة ضرورية لهذا الفصل فهي بالأساس خلاصة منهجية، تسائل النظرية السوسيولوجية في العنف والتعبئة الراديكالية؛ وهو الأمر الذي يتم وفق الاستنتاجات الأولية لدراسة تجربة "حركة الشبيبة الإسلامية"، والتي تمر عبر ثلاث مراحل في إعادة تشكيل هوية المجندين وفق الرؤية الصدامية للحركة. والهوية المقصودة بها هنا، الهوية الإســلامية بوصفها إطارًا مرجعيًّا توظفه الحركة لاستقطاب أعضائها وتجنيدهم وتحفيزهم على العمل الجماعي الذي يضمن استمرارها وتوسيع دوائر انتشارها.

---

(1) Carrie R.Wickham, **Mobilizing Islam : Religion, Activism, and Political Change in Egypt**, (New York : Colombia University Press, 2002), p. 160.

(2) Ibid., p. 152.

ومن هنا، يبرز مقترب نظرية الحركات الاجتماعية، الذي يوضِّح كيف تنتقل الهوية الحركية من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي إلى المستوى الاجتماعي. فبروز الهويات الدينية الحركية، يكشــف، وفق "ســترايكر" Stryker و"بيرك" Burke، "عن الوقت الذي يقضيه الفرد في ممارســة الأنشــطة الدينية، وتجنيد هذا الفرد قصد توليد عمــل جماعــي قائم على الدين"[1]؛ إذ إن العمل الجماعي كما عمل على تأطيره قادة الحركة هو الضامن للحفاظ على الهوية الدينية واستمرارها، ومواجهة أدوات الإقصاء والتهميش المولدة عن السياســات الناتجة عن التحديث القســري. إن هذا الإحساس هو الذي يغذي قناعة الأفراد بأهمية الفعل الجماعي، وإعادة تشكيل رؤاهم للمجتمع والدولة وفق هوية جمعية تتغذى على مشروع سياسي واجتماعي بديل.

(1) Sheldon Stryker and Peter J. Burke, "The Past, Present, And Future of An Identity Theory", **Special Millenium Issue on the State of Sociological Social Psychology**, Vol. 63, no. 4, (December 2000), p. 286, https://bit.ly/370Wa0O.

الفصل الرابع

التحول نحو الاعتدال: تدشين مسلسل المصالحة مع الدولة الوطنية

من الجدير بالذكر أن تاريخ الحركة الإسلامية في المغرب، قيد الدرس، يحتكم إلى أربعة سياقات رئيسة؛ وبالتالي إلى أربع فترات زمنية متعاقبة كانت كافية لتشكيل وإعادة تشكيل الخطاب الهويَّاتي لهذه الحركة، الذي طالما شكَّل سندها الفكري والأيديولوجي.

الفترة الأولى هي فترة بزوغ التعبئة؛ والتي على أساسها قام التآلف الجماعي حول فكرة كانت تشكِّل القاسم المشترك، بين مختلف المؤسسين والمنضمِّين لهذه الحركة في فيما بعد. وقد عرفت هذه الحقبة من تاريخ الحركة، طفرة أيديولوجية أدت في نهاية المطاف، إلى تحولها نحو تبني الخيار الراديكالي في التغيير.

ثم بعد ذلك تأتي المرحلة الثانية؛ وهي فترة تأكيد الهوية الحركية والسياسية للتنظيم، وذلك عبر القطع مع الممارسات السابقة، من خلال الدخول في سيرورة من المراجعات الفكرية والتنظيمية والتربوية، التي كان لها الأثر الكبير على وجود هذه الحركة أولًا، وعلى طبيعة منتجاتها الحركية ثانية.

المرحلة الثالثة: شكَّلت بداية عقد التسعينات من القرن الماضي، وهي الفترة التي أعقبت سنة 1990 وميلاد ما سُمي بمنظومة العولمة والتي كان لها تأثير مهم على مسار الحركة السياسي.

المرحلة الرابعة: والتي تميزت بمجموعة من التحديات أمام الحركة، وهي فترة البحث عن سبل المشاركة السياسية والانتخابية، والاندماج في قواعد اللعبة السياسية الرسمية.

تأسيسًا على ذلك، سنحاول من خلال هذا الفصل تسليط الضوء على المسار الذي أخذته تحولات الحركة الإسلامية المغربية موضع هذه الدراسة، من الراديكالية

تجـاه الاعتدال؛ وفق أطروحة "الدمج والاعتـدال"[1] التي تقوم على فكرة مفادها أنه كلمـا زاد دمـج الحركات والأحـزاب الأيديولوجية المعارِضـة للدولةMovements Establishement Anti في العملية السياسـية، جرى ترشـيد خطابها الفكري وعقلنة سـلوكها السياسـي، بحيث يصبحان أكثر واقعية وبراغماتيـة واحترامًا لقواعد اللعبة السياسية الديمقراطية؛ وذلك وفق عنصرين تحليليين: مقاربة مكنون وسياق المراجعات ودورهـا في إعادة تشـكيل الهوية، ثم مقاربة مسـار انخراط الحركة في الممارسـة السياسية، وتأثير ذلك في تصوراتها ومرجعيتها الأيديولوجية.

لهذا، سنسـعى للمحاججة حول الأثر الذي تتركه حالة الانفتاح الجزئي بالنظام السياسـي المغربي، في خلق فرص سياسـية للفاعلين الإسلاميين، من أجل الخروج للمجال العام الرسمي. فكلما زاد حضور الفاعل الإسلامي في المجال العام الرسمي، ابتعد بشـكل طردي عن الأيديولوجية الإسلامية، وأضحى أكثر تسيُّسًا وواقعية؛ الأمر الـذي يدفع لطرح سـؤالين رئيسـين: الأول: ويتعلق بالسـياق المنتِـج لهذا التكيف الأيديولوجي والسياسـي للانخـراط في المجال العام الرسـمي، والثاني حول مدى التداعيات التي يتركها هذا الانخراط السياسي في أفكار وخطاب نشطاء وقادة الحركة الإسلامية ومرجعيتهم الأيديولوجية.

أولًا: المراجعات وإعادة صوغ الهوية الحركية

أدى جنـوح "حركـة الشـبيبة الإسـلامية" نحو التشـدد الفكـري والراديكالية الأيديولوجيـة؛ إلى انسـداد أفق الفرص السياسـية أمامها، خصوصًـا بعد المتابعات الأمنية التي طوقت عمل الحركة، الذي بالرغم من سريته أضحت سبل انتشاره وتوسعه تضيق يومًا بعد يوم؛ الأمر الذي ترتب عنه تناسـل عدد المنشـقين عن الخط الجديد الذي رسـمه "عبد الكريم مطيع" للحركة أواخر السـبعينات من القرن الماضي؛ حيث ظهرت سلسـة من المراجعات الفكرية والأيديولوجية، لبعض القياديين بالحركة سعيًا منهم لخلق فرص سياسـية من أجل الاندماج في المجال العام الرسـمي، وفق إطار تنظيمي جديد يقطع مع دابر حركة الشبيبة الإسلامية.

(1) Schwedler, Jillian. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis," World Politics, Vol 63, n° 2, (April 2011).

1. المراجعات: السياق والدوافع

في بداية الثمانينات من القرن الماضي، دشَّنت ثُلَّة من المنشقين عن "حركة الشبيبة الإسلامية" سلسلة من المراجعات، سعيًا منهم لإحداث القطيعة الفكرية والتنظيمية مع الأيديولوجية الراديكالية، التي أضحت "حركة الشبيبة الإسلامية" تدين بها. على ضوء ذلك، سيسعى هذا المحور إلى فهم دينامية التفاعل بين الفكر والحركة، وبين الفاعل وبيئته المحيطة به؛ وذلك من خلال اختبار التداعيات التي يخلِّفها سعي الفاعل الإسلامي الحركي نحو خلق فرص سياسية للاندماج في المجال العام الرسمي عبر إحداث مراجعات مع الفكر الراديكالي، وتأثير السياقات والمناخ السياسي السائدين آنذاك في استثمار هذه الفرص نحو إعادة تشكيل الهوية الحركية الإسلامية للتنظيم.

أ. سياق الانتقال من الاستبعاد نحو الاندماج

يمكن الحديث في حياة القياديين المنشقين عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، عن ثلاث لحظات مركزية في السياق المتحكم في عملية الانتقال من حالة الاستبعاد، التي كان يعيشها "تنظيم الشبيبة الإسلامية" أواخر السبعينات، إلى حالة البحث عن خلق فرص سياسية للاندماج في المجال العام الرسمي، وهي: لحظة انسداد الأفق السياسي والتنظيمي أمام "حركة الشبيبة الإسلامية"، ثم بروز موجة من المراجعات الأيديولوجية والتنظيمية، خصوصًا لدى الفاعل الإسلامي الحركي ببعض دول المشرق العربي، فضلًا عن الأثر الذي ترتب عن حالة الحصار الأمني للحركة، وما أسفر عنه من مجموعة من الاعتقالات والمتابعات الأمنية في صفوف المنتمين للحركة.

- **تفكك التنظيم الراديكالي**

شكَّل حدث اغتيال القيادي الاتحادي "عمر بنجلون" لحظة فارقة في مسار "حركة الشبيبة الإسلامية"، أدخلت الحركة في دوامة من الاعتقالات، وقوَّضت فرص انتشارها وتمددها الذي بدأ يشتد وطأة بعدما أرسى "عبد الكريم مطيع" هيكلة التنظيم، سواء في شقه السري أو في شقه العلني.

وعليه، برزت نزعة انشقاقية في صفوف الحركة؛ حيث أبدى مجموعة من الأفراد تمردهم على مرشد الحركة وقائدها "عبد الكريم مطيع"، وهو ما أسفر عن ظهور

مجموعــة مــن القياديين الذين أبرزوا تصورًا معارضًا لما أضحى يبديه هذا الأخير من مواقف تجاه النظام السياسي والوضع الاجتماعي بالمغرب. هذا الوضع أيضًا سيُدخل الحركة في ضبابية مرجعية، لتصوراتها السياسية، مما زاد من تأزيم وضعيتها التنظيمية، كانت من نتائجها الرئيسة بداية تفكك التنظيم وظهور مرجعيات بهويات حركية جديدة.

فبعد اغتيال "عمر بن جلون" وُجِّهت سهام الاتهام مباشرة لتنظيم الشبيبة الإسلامية، نظـرًا لما أسـفرت عنه عملية التحري الأمني التـي قضت بالقبض على مجموعة من الأفراد أقرُّوا بانتمائهم العضوي لتنظيم الشـبيبة الإسـلامية؛ مما شكَّل فرصة للسلطة السياسية بحصر الحركة، وملاحقة أفرادها وتعطيل كل أنشطتها التنظيمية.

وكان فتـح الصـراع مع التيار اليسـاري الذي وصلت حدتـه إلى درجة العنف المادي، واسـتهداف قياديي اليسار بالاغتيال، مدخلًا إلى الصراع مع الدولة وأجهزتها الأمنية بعد انكشاف التنظيم السري لحركة الشبيبة الإسلامية، فاستمرت عملية الملاحقة التي أدت إلى هروب القادة إلى الخارج وبداية مسلسل التفكك إلى عام 1981 [1]. فكما رأينا سـابقًا؛ كان أحد تكتيكات "حركة الشـبيبة الإسلامية" هو اللعب على "حبلين": واجهــة تُبرزهــا كجمعية مدنية ذات أبعاد تربوية ودعوية، من أهدافها اسـتعادة القيم الأخلاقيــة والهويــة المحلية، وواجهة مضمرة؛ تقوم علــى العمل الحركي الراديكالي التي تؤســس وجودها حول أهدافه السياسية، عبر العمل على التعبئة لإقامة المشروع المجتمعي القائم على الشريعة الإسلامية، المضاد للوضع الاجتماعي والسياسي القائم.

وهكذا، أسفرت المقاربة الأمنية للسلطة السياسية تجاه الحركة إلى تفكيك هيكلتها التنظيمية، خصوصًا بعد فرار معظم قادة الحركة إلى الخارج، جرَّاء المحاكمات الغيابية التي تلقوها تبعًا للتهم الموجهة لهم. في هذه المرحلة، سـيتولى تدبير قيادة التنظيم، الذي أضحت معظم أنشـطته الحركية سرية بسـبب الحصر الأمني، قيادة سداسية[2]، بإيعــاز مــن زعيم الحركة "عبد الكريم مطيع". فيما بعد؛ سـتُتهم هذه القيادة بالخيانة

(1) محمد ضريف، **الإسلام السياسي مقاربة وثائقية**، (الدار البيضاء، منشورات المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية، 1992)، ص 229.

(2) بعد فرار مطيع إلى خارج المغرب بعيد حادث اغتيال المناضل اليساري عمر بنجلون سنة 1975، أعطى أوامره بتعيين ستة أفراد لقيادة حركة الشبيبة الإسلامية من داخل المغرب، وهم: (نور الدين داكر، وعبد الرحيم السعداوي، وعثمان منار، ومحمد النايت، وأحمد بلدهم، وعبد الكريم بن الشيخ).

من قِبله، حينما أحس بأنها بدأت تسحب من تحته بساط قيادة التنظيم، خصوصًا وأن الحركة في هذه الفترة بالرغم من طابع ســريتها، عرفت توســعًا تنظيميًّا كبيرًا وصل مداه إلى مدينة فاس ومكناس ثم طنجة وتطوان، يقول أحد أعضاء القيادة السداســية "نــور الدين داكــر": "كانت هذه المرحلة من أخصب مراحل الحركة الإســلامية في المغرب؛ إذ حرصنا فيها على تأمين الحركة الإســلامية وتوســيع نشاطها على الصعيد الوطني، وفي هذه المرحلة قمنا بإحصاء عدد الإخوة، وانتهينا إلى أن التنظيم يضم أزيد من ألفين وخمسمئة عنصر دون احتساب المتعاطفين والمعلِّمين". وقد شكَّلت عملية الإحصاء هذه القشةَ التي قصمت بعير قيادة السداسيين للتنظيم؛ حيث ستتناسل ضدها العديد من التشــكيكات والاتهامات، بالعمالة والخيانة للجهات الأمنية. أقدم جرَّاءها "عبــد الكريــم مطيع"، على إصدار بيان طرد القيادة السداســية من الحركة بتاريخ 26 فبراير/ شباط 1978، "وتبرأ منهم ووصفهم بأنهم مجموعة من الأغرار المنحرفين ذوي الســوابق في الإيقاع بين الدعوة الإسلامية والمنظمات الإسلامية والسياسية الأخرى، وفي ميدان الأخلاق والسلوك الاجتماعي مما تترفع الجمعية (يقصد الشبيبة الإسلامية) عن ذكره..."[1]؛ الأمر الذي كان دافعًا نحو خروج هذه القيادة بشكل كلي من التنظيم، وإعلان فك ارتباطها بشكل مطلق مع "عبد الكريم مطيع".

يبــدو أن "عبــد الكريم مطيع" لم يَبْنِ أي أواصر للثقة مع أي فرد داخل الحركة حتى يأتمنه على قيادة التنظيم، لهذا اتجه بعد ذلك إلى تسليم قيادة التنظيم إلى قيادة جماعية بواســطة مجموعة من المعلِّمين ســميت "بقيادة المعلمين". في ذات الفترة، ســتظهر بعض مظاهر الانشــقاق الأخرى على التنظيم، بواسطة مجموعة سمَّت نفسها بمجموعة "التبيُّن" والتي تتكون من العديد من الأفراد ينشطون في فرع الحركة بالرباط وآخرين بالدار البيضاء، وذلك جرَّاء تفاقم الصراع والخلاف الذي أخذ صورة "الفتنة" في مسار التنظيم.

وقد انطلقت هذه المجموعة في نشــأتها تيمُّنًا بقوله تعالى: **"يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين"**[2]. حاولت هذه المجموعة رأب الصدع من خلال التقريب بين وجهة نظر القيادة السداسية،

(1) شهادة نور الدين داكر، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 127.

(2) سورة "الحجرات" الآية السادسة.

وقائد الحركة "عبد الكريم مطيع"، إلا أن إصرار هذا الأخير على موقفه باستبعادهم من التنظيم، أدى إلى خروج هذه المجموعة بدورها من الحركة، "وتفرقوا وانضم بعضهم إلى جماعات أخرى انفصلت عن مطيع واعتزل بعضهم الفرق كلها"[1].

إن قراءة هذا الحدث وفق منظور تحليلي يدعم الفرضية القائمة على أن "حركة الشبيبة الإسلامية"، في تحولها نحو الممارسة الراديكالية، أخذت شكلًا حركيًا ذا طابع مركزي في عملية القيادة وإدارة التنظيم.

- **لحظة القطيعة**

لقد بدأت بوادر التصدع والتفكك داخل تنظيم "حركة الشـبيبة الإسـلامية"، مع تصاعد وتيرة الخلافات الداخلية وما أفرزته أزمة قيادة التنظيم من جهة، وإشكالية إبراز تصور حركي يتماشى مع التطورات الميدانية التي تواجهها الحركة من جهة ثانية. هذا إلـى جانب الحصار الأمني الذي ضرب على أنشـطة الحركة وتجمعاتها، مما دفعها نحو نهج العمل السـري وما ترتب على ذلك أيضًا من أثر سـلبي على السير العادي للحركة، وكلها عوامل تدفع أي حركة اجتماعية إلى تجديد آليات الاشـتغال، والدفع بخطاب يتلاءم والوضعية الجديدة حتى تتمكن من الاستمرار، لكن بالتحليل التاريخي للوقائع، يظهر أن "حركة الشبيبة الإسلامية" لم تخضع لهذا القانون، ولم تنتبه لحجم المياه الجارفة التي تسري من تحت قواعد التنظيم وبين جنباته.

فقد تمادى "عبد الكريم مطيع" في طموحاته التنظيمية الحركية، بالرغم من إقامته خـارج المغـرب؛ إذ ظل يعتقد بأن أثر المنهـج التربوي القائم على الخضوع الهرمي لوصايـة الأميـر، ورباط "البيعة" الذي يترتب عنه مجموعة مـن الواجبات تجاه أمير الحركة، سـيبقى مفعوله سـاريًا، بالرغم من عدم الالتقاء المباشـر مع أعضاء الحركة وقواعدها. وقد بدا أن "عبد الكريم مطيع" كان ناجحًا في تدبير مسار الحركة بالرغم من غيابه العضوي عن قيادة الحركة، والدليل على ذلك هو اسـتمرار ولاء مجموعة من الأعضاء الفاعلين داخل الحركة له، من أبرز هؤلاء: "عبد الإله بنكيران"، و"سعد الدين العثماني"، و"عبد الله باها"، و"محمد يتيم"، و"الأمين بوخبزة"...، وغيرهم من القيادات البارزة، التي كانت تُصنَّف ضمن الخط الثاني في الحركة، بعد انشقاق الخط الأول المتمثل في "قيادة السداسيين"، ومجموعة "التبين".

---

(1) شهادة نور الدين داكر، مصدر سابق، ص 129.

الحاصــل فــي تلك الفترة أن حدث الثورة الإيرانية الذي أطاح بشــاه إيران في فبراير/ شــباط 1979، ســيعطي حافزًا تعبويًّا لعبد الكريم مطيع، وسينمِّي من طموحاته بإحــداث تغيير ثوري بالمغرب، وهو ما يتماشــى مع قناعاته بإقامة "مشــروع الدولة الإسلامية" والحكم بالشريعة الإسلامية.

يقول "محمد النايت الفقيه" أحد قياديي "حركة الشــبيبة الإســلامية" سابقًا: "لما جــاءت ثورة الخميني، أعجــب بها "مطيع" أيما إعجاب، وتخيل نفســه خمينيًّا ثانيًا يســتطيع أن يُســقط النظام المغربي من منفاه، فأصدر مجلة "المجاهد" يحرِّض فيها على الثورة المســلحة وأصبح شــعاره المحبوب "يا خيل الله اركبي" فتسبب ذلك في اعتقــالات كثيــرة وويلات ومآس عظيمة وهو آمن معافى فــي ضيافة صديقه العقيد، معمر القذافي"[1].

كان "عبد الكريم مطيع" قد خرج على القواعد التنظيمية للحركة بالمغرب، خلال بداية سنة 1980 بمجلة أطلق عليها اسم "المجاهد"، تحت شعار عريض "يا خيل الله اركبي" وتحته صور لبنادق رشــاش "كلاشــينكوف"، كلسان ناطق باسم حركة الشبيبة الإسلامية.

بطبيعة الحال، تم طبع المجلة خارج المغرب، وبالضبط بفرنسا، أما توزيعها فقد تم بشكل سري بين أطر وقواعد الحركة. أما السياق الذي جاء فيه هذا الإصدار، فهو لا يخرج عن نطاق الصدى الذي خلَّفه نجاح وصول الشيعة الإسلاميين للحكم بإيران إلــى جانــب إصرار مطيع على تأكيد التوجه الراديكالــي للحركة، خصوصًا ما حملته المجلة من شــعارات ومضامين كلها تصب في التحريض على النظام، وعدم التخاذل في إقامة الحكم الإسلامي وفق شرع الله، والطعن في الوحدة الترابية للمملكة. وقد أكد صدور هذه المجلة ودخولها للمغرب تهمة السرية على الحركة، والتخطيط لقلب نظــام الحكــم بالمغرب، وهو ما أدى إلى ضرب مزيد من الحصار على أطر الحركة، وملاحقتهم أمنيًّا.

مع بداية الثمانينات، ستعرف "حركة الشبيبة الإسلامية" منعطفًا حاسمًا في تاريخها التنظيمي، خصوصًا بعد تكريس النوايا الانقلابية "لعبد الكريم مطيع"، وتفاقم المشاكل

---

(1) شهادة محمد النايت، في: بلال التليدي، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، ج 3، مصدر سابق، ص 130.

التنظيمية للحركة، والتي تأتي على رأسها إشكالية القيادة، وبناء التصورات التنظيمية في ظل حالة التيه الذي أضحت تتخبط فيه.

في ظل هذه الوضعية، دشنت السلطات المغربية سلسلة من الاعتقالات في صفوف أعضاء الحركة، وذلك بهدف تقدير حجم التنظيم وأعضائه من جهة، وأيضًا من أجل شلِّ حركته وامتداده من جهة ثانية، خاصة بعد صدور مجلة "المجاهد" التي تكيل التهم لرأس السلطة السياسية بالمغرب، وتبرز نوايا الحركة في إحداث التغيير الثوري، أسوة بالثورة الإيرانية، هذا إلى جانب المنحى الاستفزازي الذي نهجته تجاه النظام السياسي عبر نشر صور بعض الانفصاليين بالصحراء المغربية.

يقول "الأمين بوخبزة" في هذا الصدد: "اتصل بي الإخوة، وحدثوني بأن الأمر لم يعد يحتمل، فنحن الآن أمام سلسلة من المغامرات خاصة بعد أن أصدر "عبد الكريم مطيع" مجلة "المجاهد"، وبعد الحديث عن دخول مجموعة من الشباب عن طريق الجزائر إلى المغرب يحملون اسم الحركة الثورية للشبيبة الإسلامية...وقد اعتقلت هذه المجموعة مقتنعين أو مغرَّرًا بهم وأدوا الثمن غاليًا"[(1)]. وقد أفقد هذا التوجه "حركة الشبيبة الإسلامية" توازنها، لأنها أعطت للسلطات مبررًا لحصرها وملاحقة أفرادها، بل وتوجيه تهم ثقيلة ضدهم.

وقد نجحت المقاربة الأمنية في تحجيم دور الحركة في أنشطتها الدعوية، بل ودفعت العديد من أفرادها إلى إعادة النظر في عضويتهم بها، وفي المنطلقات والتصورات التي انبنى عليها انتماؤهم "لحركة الشبيبة الإسلامية".

- **تأثير موجة المراجعات في الشرق الأوسط**

في ظل حالة الهوان الذي أصاب "حركة الشبيبة الإسلامية"، وتآكل شرعية "عبد الكريم مطيع" أمام القيادات التي ظلت متشبثة بتنظيمه حتى بداية الثمانينات من القرن الماضي، عرفت الحركات الإسلامية بالشرق الأوسط، خصوصًا بسوريا والأردن وتونس، الإعلان عن سلسلة من المراجعات للمنطلقات والأفكار الراديكالية التي كانت تعتنقها.

وقد واكبت هذه المراجعات، صدور العديد من الكتب والمقالات والشهادات،

(1) شهادة الأمين بوخبزة، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص25.

موجهــة لنقد توجهات الحركات الإســلامية الراديكالية، كان لها أثر بليغ في انطلاق مسلســل المراجعــات والنقد الذاتي الــذي أقدمت عليه العديد مــن قيادات الحركة الإسلامية المغربية، خصوصًا المنشقة عن "حركة الشبيبة الإسلامية" والخط التنظيمي الراديكالي لعبد الكريم مطيع.

ولتسليط المزيد من الضوء حول هذه النقطة، يقول "محمد يتيم": إن السياق الذي حكم المراجعة الفكرية الشاملة التي دشَّنتها القيادات المنشقة عن "عبد الكريم مطيع" مع بداية الثمانينات، فضلًا عن الملاحقات والمطاردات والاعتقالات والمتابعات التي بيَّنت هشاشــة التوجه السري الانقلابي، التي أسهمت في خلق شروط المراجعة، كان للســياق الإقليمي دور مســاعد في ذلك، فقد كانت هناك الأحداث المأساوية لحماة بســوريا ســنة 1979، وتطورات الجهاد الأفغاني والثورة الإيرانية فكانت مرحلة غليان دفعت إلى نوع من المراجعة...كما استفدنا من المراجعات الفكرية التي كانت قائمة في الساحة، وخاصة النقاش الذي كان في كتاب الدكتور "خالص جلبي" "النقد الذاتي"، إضافــة إلى بعض المقالات التي كانت تُنشــر في مجلة "الأمــة" الكويتية، ومقالات "جــودت الســعيد" بالإضافة إلى النقاش الداخلي، وجدنا أنفســنا فــي المراجعات، وبدأت قراءة جديدة للوضع السياسي المغربي، فاكتشفنا أن الوضع السياسي المغربي لــه خصوصياتــه، وأن خصوصيات المغرب تختلف عن المشــرق، وأن هذا الوضع يقتضــي خطابًا جديدًا ورؤية جديدة للحركة الإســلامية بالمغرب، وبعدها تم تجاوز الفكر الانقلابي وفكر السرية[1].

فقد ظهر جيل جديد من القيادات الحركية بعد رحيل "عبد الكريم مطيع"، وهو الجيل الذي كان يمثل أبرز نشطاء "حركة الشبيبة الإسلامية" في كل من الدار البيضاء والرباط، وهو الذي سيتخذ البادرة لإقامة سلسلة من المراجعات التي قضت في نهاية المطاف، بتبني خطاب جديد برؤية سياسة ودعوية مختلفة وبفكر وممارسة تقطع إلى حد كبير مع الممارسات السابقة التي كانت سائدة داخل "حركة الشبيبة الإسلامية".

---

(1) رشيد مقتدر، **الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب: مقابلات حول الحكم والسياسة**، (الدار البيضاء، منشورات مركز مغارب، 2016)، ص 99.

• انطلاق مسلسل المراجعات

لقد أدت "حركة الشبيبة الإسلامية" تكلفة تنظيمية كبيرة؛ جرَّاء المسار الذي اتخذه "عبد الكريم مطيع" عبر الإعلان بشكل علني عن نواياه الانقلابية، وهو ما أعطى للسلطات مبررًا لمحاصرة أنشطة الحركة وملاحقة أعضائها.

يقول "الأمين بوخبزة" بعد الملاحقات التي عرفها بعض الشباب الذين دخلوا عبر الحدود الجزائرية، حاملين اسم الحركة الثورية للشبيبة الإسلامية، وبعد الاعتقالات التي تعرض لها بعض القياديين الجدد للحركة: كل ذلك "دفعنا للتساؤل، ما الذي يريد "مطيع" منَّا؟ وهل يريد أن يدفعنا للمجهول، فقد استعدينا اليساريين، واستعدينا النظام، واستعدينا العلماء، واستعدينا الجميع، ولم يعد لنا من ملجأ من الله إلا إليه، فاجتمعنا، فتنادى الإخوان فيما بينهم واستدعينا الشيوخ وعلى رأسهم الشيخ "محمد زحل"، والشيخ "برهون" والحاج "علال العمراني" رحمه الله والأخ "الزيدوني" رحمه الله وقد أوذوا هم الآخرون، في أحداث 1980، واتفق الكل على أن "مطيعًا" يخبط خبط عشواء، وأنه لا سبيل للمضي معه قدمًا في العمل التنظيمي، ثم أعلنوا عدم اطمئنانهم للسير مع "مطيع" في هذا التوجه غير المتفق عليه"[1].

تجدر الإشارة في هذا الصدد؛ إلى أن من أهم المراحل التي تمر بها أية حركة اجتماعية، هي: حينما تفقد القدرة على التعبئة حول فكرتها التنظيمية. والمقصود هنا أن "حركة الشبيبة الإسلامية"، كانت ثمرة لعمل جماعي تلاقت من خلاله مجموعة من المصالح والرؤى التي توافقت فيما بينها على هوية ثقافية حركية موحدة؛ مما أدى إلى نجاح التنظيم في عملية التأطير والتعبئة، إلا أنه؛ بعدما استبدت قيادة الحركة بصوغ آليات الإنجاز، وتحديد المسارات بدون أن تجد لها مبررًا تأطيريًّا مستوعبًا من قبل النشطاء، بدأت تفقد شرعية وجودها، وهو ما أثَّر في رصيدها النضالي لدى القواعد التابعة.

فأية حركة اجتماعية تكون مهددة بمجموعة من المخاطر التي قد تؤدي بها إلى الانكماش وتقلص فرص انتشارها، الذي مع الوقت يؤثر في وجودها كحركة وكتنظيم إذا ما لم تقم بإعادة ترتيب أولوياتها، وإعطاء معنى تعبوي لخطاباتها لدى قواعدها الحركية.

---

(1) شهادة الأمين بوخبزة، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 25.

يحكـــي "عبـــد الإله بنكيـــران" بعد قضائه لعقوبة حبســيَّة، جرَّاء مشـــاركته في المظاهـــرات المنددة بالأحكام الصادرة في حق المتهمين باغتيال "عمر بنجلون": "لم نقم بأي مراجعات، بل خرجنا من السجن، في ديسمبر/كانون الأول 1980، على العهد الأول، أي الســـرية ومواجهة الدولة والاستعداد للابتلاء...، بقينا مع "مطيع" إلى غاية أبريل/نيسان 1981، مع الأسف كان "مطيع" يريد أن يشتغل وحده في مجال الدعوة الإسلامية، وأي شخص ظهر، ويمكن أن ينافسه، يحاول تحطيمه عبر نشر اتهامات في حقـــه.... ولكـــن كان علينا أن نتخذ قرارًا صعبًا جدًّا: هل ننفصل عنه أم لا؟ كنت في الربـــاط والتحق بـــي الأخوان، "محمد اليعقوبي" و"عبد الرحمن الحارثي"، من فاس، و"عبد العزيز بومارت" و"الأمين بوخبزة"، وربما ســـي "بها". تحدثوا عن ملاحظاتهم عن مطيع. قلت لهم: إن بيننا وبينه عقودًا وعهودًا. فقالوا: إنه هو الذي أخلَّ بالعهود وليـــس نحـــن. في النهاية، قررنا أن نفترق عنـــه، لكن الذي وقع هو أن الجماعة كلها خرجت معنا، بخلاف الذين انسحبوا قبلنا ولم يتبعهم الكثيرون"[1].

هكذا كان الانفصال عن "حركة الشـــبيبة الإســـلامية"، بعد أن تراكم العديد من المشاكل التي أثَّرت في عملها الحركي. وكما يبدو من حديث "عبد الإله بنكيران"، لم يكن الانفصال وإحداث القطيعة التنظيمية مع "حركة الشبيبة الإسلامية"؛ يعني إحداث القطيعـــة الكليـــة مع الأفكار والتصورات التي قامت عليهـــا الحركة، بل إن الانفصال جاء في سياق معادلة حسابية قامت على تقدير المكاسب والخسائر. بمعنى: ما الذي سيكســـبه الاســـتمرار ضمن حركة معادية للســـلطة ومعادية للمجتمع، وفي نفس الآن تعيش تشتتًا على مستوى التصورات والأفكار والمسارات التي تعمل على سلكها؟

ب. سياق المكاسب والخسائر

لقد انتهينا في الفقرات الســـابقة إلى أن هناك ســـياقًا جديدًا أضحى يحكم مسار "حركة الشبيبة الإسلامية"، سياقًا أدى بالحركة إلى منزلقات تنظيمية وفكرية، نتج عنه صدام كبير مع الســـلطة السياســـية من جهة، وصدام داخلي بين قياديي الخط الأول ومرشد الحركة وأميرها "عبد الكريم مطيع"، ثم انتقل هذا الصراع فيما بعد؛ بين هذا الأخيـــر وقياديـــي الخط الثاني بقيادة "عبد الإله بنكيران"، وهو الصراع الذي أدى إلى

(1) عبد الإله بنكيران، "أسرار واعترافات تنشر لأول مرة"، **مجلة زمان**، (الدر البيضاء، عدد 21، يوليو/تموز 2015)، ص 40.

خروج السـواد الأعظم من أعضاء الحركة، وبدء مسلسل البحث عن مسار حركي جديد، بهوية سياسية ومرجعية منافية لسابقتها.

- **التدافع بين الأيديولوجيا والواقعية**

تجدر الإشـارة إلى أنه بالرجوع إلى لحظة الانفصال الذي أحدثته قيادة الخط الثاني، بزعامة "عبد الإله بنكيران" و"محمد يتيم" عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، يمكن التوقف عند قراءتين تحليليتين أوليين:

القراءة الأولى: من يراجع تصريحات وشـهادات قادة "حركة الشبيبة الإسلامية" خلال بداية الثمانينات من القرن الماضي، سيكتشـف أن حدث الخروج من "حركة الشـبيبة الإسـلامية" ليس خروجًا عـن فكر الحركة، لكن خروجًـا عن وصاية "عبد الكريم مطيع"، ولهذا لا سبيل للحديث في هذا الباب عن أن هذا الانفصال هو نتيجة لمراجعات فكرية داخل التنظيم، الذي سيتأتى في مرحلة لاحقة على ذلك.

القراءة الثانية: وهي قراءة مكملة لسـابقتها، وتقوم على أن حدث الانفصال لم يكن وفق أرضية مكتوبة بقواعد مضمَّنة في ميثاق جماعي، وإنما جاء وفقًا لحسابات الواقع السياسـي القائم، والحصار الأمنـي الذي أضحى مضروبًا على الحركة آنذاك، وهو سياق تحكَّم في مجرياته منطق الكسب والخسارة وتكلفة الاستمرارية في الخط الذي رسـمه "عبد الكريم مطيع"، أو الاسـتعاضة عنه بتوجه يرسـم ملامح جديدة للتنظيم؛ فقد أضحى المعطى الميداني والواقع السياسي يفرض ذاته على الحركة، يقول "الأمين بوخبزة": "بعد التداعيات التي أحدثها توجه مطيع الجديد، تداعى الإخوة إلى اجتماع عاجل، في بيت الأخ إدريس شـاهين، وحضر اللقاء حوالي خمسـين أخًا من جميع أنحاء المغرب ما عدا المعتقلين، وطُرح في هذا اللقاء تساؤلات عريضة: ما هي علاقتنا مع القيادة؟ وما منهج التعامل؟ وهل هناك من ميثاق يحدد لنا أولويات الدعوة والمرحلة؟ وهل هناك من توجه فكري وشرعي يحدد لنا من نوالي ومن نعادي بالأدلة الشـرعية؟ وهل نربي الأعضاء والمتعاطفين فقط لمواجهة النظام السياسـي أم نربيهم لخدمة الدعوة في المجتمع والانتشـار بين الناس؟...طرحت هذه التساؤلات، فكانت أقسـى الخلاصات التي توصلنا إليها وأشدها مرارة أن مطيعًا يخذلنا، وأنه يدفعنا إلى السجون، ويدفعنا إلى المعتقلات، ويتصرف بمزاجية، وأنه بتصرفه الانفرادي لا يلقي بالًا لمآلات الأمور[1].

---

(1) شهادة الأمين بوخبزة، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 25، 26.

بتفحص دقيق لهذا التصريح، يمكن التوقف عند هاجس الربح والخسارة الذي أضحت تفكر فيه قيادات الحركة، بعد المأزق التنظيمي الذي أدت إليه قرارات واختيارات "عبد الكريم مطيع". وهذا ما يسمى في تأطير منطق الفعل الجماعي؛ بالبحث عن تشخيص للمشكل التنظيمي. فأية حركة اجتماعية هي حركة حية وليست حركة ساكنة، ومن الطبيعي أن تعترضها عثرات تنظيمية، وصراعات داخلية حول المسارات التي يجب أن تسلكها الحركة. وهنا يحدِّثنا مقترب "تأطير الفعل الجماعي" Framing Theory عن أن الحركة لكي تستمر في عملية التعبئة، كما تناولنا سابقًا، تتوخى ثلاث مهام تأطيرية محورية Core Framing Tasks بمنزلة ثلاثة تحديات:

ـ التحدي الأول: الإطار التشخيصي Diagnostic Framing؛ ويتأسس على تقديم تشخيص لحدث معين يؤثر في وجود الحركة، باعتباره مشكلًا يقتضي معالجته.

ـ التحدي الثاني: الإطار الاستشرافي Prognostic Framing؛ وهو قدرة الحركة على البحث عن حلول لهذا المشكل وتحديد عناصره وتفكيك خصائصه.

ـ التحدي الثالث: الإطار التحفيزي Motivational Framing؛ هو قدرة الحركة على إعطاء معنى لهذه الحلول المقترحة، وذلك عبر وضع أساس منطقي للانخراط في فعل إصلاحي أو تصحيحي جديد[1].

إسقاط هذه العناصر التحليلية على الفعل الحركي للشبيبة الإسلامية، يؤكد بما لا يدع مجالًا للدحض أن عملية الانفصال الجماعي عن "حركة الشبيبة الإسلامية" التي قادها رفاق "عبد الإله بنكيران"، في أبريل/ نيسان 1981، كانت بداية لمرحلة تشخيص المشكل الذي يعترض عمل الحركة ويهدد مستقبل وجودها.

ويمكن البرهنة على ذلك من خلال الرجوع إلى التساؤلات التي جرى طرحها في الاجتماع الحاسم لتشخيص وضعية الحركة، كما استعرضها "الأمين بوخبزة"، والتي تمكننا من التوقف عند ملاحظتين رئيستين:

الملاحظة الأولى: وتتعلق بأن المشكل المطروح آنذاك أمام قياديي الحركة، هو مشكل وجودي، بمعنى أن الخطوات التي أضحت الحركة تُقدم عليها بإيعاز من "عبد

(1) Robert D. Benford and David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", **Annual Review of Sociology**, Vol. 26 (2000), https://bit.ly/3a876Mb.

الكريـــم مطيع"، هي خطوات لا تؤدي إلا إلى مزيد من الاعتقالات والمحاكمات في صفـــوف أعضاء الحركة. وهو ما يضعف قدرتها التعبوية والتنظيمية، فأية حركة بدون قواعد جماعية مآلها إلى الزوال. وهو ما يؤكد أن المقاربة الأمنية، كانت أحد الروافد التـــي أخلَّـــت باتزان الحركة، ودفعتها إلى إعـــادة النظر في البحث عن حلول لتجديد الاشتغال.

الملاحظة الثانية: وتتعلق بأولويات الحركة في المنهج والدعوة والسياســـة، وهو معطى تأسيسي مهم يدفع للانتباه لأن الممارسة السياسية والواقع السياسي بدأ يفرض ذاته على تفكير الحركة ويوجهها للبحث عن ســـبل لإعادة تشـــكيل نظرتها لأســـلوب ومنهج التأطير داخل الحركة.

ما يهمنا في هذا الشق من البحث من هذه الملاحظات، هو أن هناك سياقًا يقوم على منطق الربح والخســـارة، أضحى يدفع بأطر الحركة إلى إعادة تصنيف أولوياتها والبحث عن سبل للخروج من المشكل التنظيمي الذي يعترضها.

فكما أشرنا سابقًا إلى أن موقف "حركة الشبيبة الإسلامية" من الدولة والمجتمع ظل ثابتًا ســـواء في الموقف المعارض للنظام أو اســـتعداء اليســـار فضلًا عن تجهيل المجتمـــع. وقـــد زادت هذه المواقف حضورًا بعد وصول الحركة الإســـلامية للحكم بإيران، وهو الأمر الذي تفتَّق عنه مجموعة من الخطوات التي أقدم عليها "عبد الكريم مطيـــع"، كإصداره لمجلة "المجاهد"، والدفـــع بأعضاء الحركة إلى المزيد من العنف تجاه اليسار داخل الفضاءات العامة، هذا إلى جانب الاستفراد بقيادة الحركة.

بعـــد توالـــي الاعتقالات في صفوف "حركة الشـــبيبة الإســـلامية"، خلال بداية الثمانينـــات، خصوصًا مع حدث اعتقال بعض العناصر الذين يحملون اســـم "الحركة الثورية للشـــبيبة الإســـلامية"، مؤكدين انتماءهم للحركة وتلقيهم لتدريبات على أعمال العنف والجهاد بالجزائر، أضحى موقف الحركة صعبًا، فبدأت أسئلة الربح والخسارة تُطرح بين قياديي الحركة بالمغرب.

وبناء عليه، أسفرت عملية البحث عن تأطير تشخيصي للمشكل التنظيمي، وفق مقترب تحليل إطار الفعل الجماعي، عن ســـؤالين: إما الاستمرار في الانتماء للحركة وتحمل التبعات الأمنية والمصير المجهول الذي دخلت فيه الحركة بقيادة "عبد الكريم مطيـــع"، وإمـــا وضع حدٍّ لهذا الانتماء، مع إحيـــاء فروض العمل الدعوي داخل إطار تنظيمي جديد.

- **الانفصال التنظيمي عن "حركة الشبيبة الإسلامية"**

أفضت الأزمة التنظيمية داخل "حركة الشبيبة الإسلامية"، بمجموعة من قياديي الحركة إلى البحث عن إطار تنظيمي آخر، مع الاحتفاظ بنفس المشروع الحركي عملًا بمصلحة وجود التنظيم واستمراره. وهنا، أضحى التفكير لدى هذه المجموعة منصبًّا حول تعظيم المكاسب وتقليل الخسائر؛ فأضحوا أصحاب مصلحة أصيلة Stakeholders، خصوصًا وأن التنظيم عرف تشعبًا وتوسعًا في مختلف مدن المملكة، وهو ما يشكِّل رأسمال حركيًّا، واجتماعيًّا، يصعب التفريط فيه، بل يمكن توظيفه والاستفادة منه سياسيًّا.

عزمت المجموعة المنشقة عن "عبد الكريم مطيع"، بقيادة "عبد الإله بنكيران"، على البحث عن إطار حركي ينظِّم تفاعلها الجماعي على ذات المشروع السابق، لكن بالقطع مع الأسلوب القيادي لعبد الكريم مطيع. في هذا الصدد، يقول "الأمين بوخبزة"، أحد أبرز القياديين الحركيين الخابرين بهذه المرحلة: "قمنا بلقاء في "بوسكورة"، وقد تقرر في هذا اللقاء أربعة قرارات حاسمة:

- القطيعة مع مطيع باعتباره قيادة شرعية للحركة الإسلامية.
- البحث عن قيادة جديدة وتحديد أساليب اختيارها.
- وضع ميثاق مكتوب يحدد الرؤية التنظيمية والتربوية للحركة الجديدة.
- الانفتاح على مكونات الحركة الإسلامية العاملة بالمغرب"[1].

يمكن القول: إن هذا الاجتماع شكَّل اللحظة الفارقة في القطيعة التنظيمية بشكل نهائي مع "حركة الشبيبة الإسلامية"، وهو ما كان بمنزلة فتح لمجموعة من المراجعات الفكرية والتنظيمية، التي ستبرز تجلياتها فيما بعد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل ما وقع حتى تلك اللحظة هو مجرد تفكك تنظيمي، لحركة اشتد الخناق الأمني عليها بشكل كبير، مما ولَّد فرصًا أخرى لميلاد إطار تنظيمي آخر التقطته مجموعة من القيادات، فجرى الاستثمار في الكمِّ العددي للأعضاء الذي كانت تتوفر عليه "حركة الشبيبة الإسلامية" آنذاك، في مختلف ربوع المملكة، والقدرة على التعبئة والتأطير، مما أسفر في نهاية المطاف عن ميلاد إطار حركي تنظيمي جديد.

---

(1) شهادة الأمين بوخبزة، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 31.

وقد عملت هذه المجموعة القيادية المتمردة على مرشد الحركة "عبد الكريم مطيع"، على تأكيد انفصالها عبر التأصيل لدوافع هذا الانفصال ومبرراته، وصوغ ميثاق حركي للتنظيم الجديد. يقول "الأمين بوخبزة" في هذا الصدد: "بدأ "محمد يتيم" وضع مسودة لميثاق الحركة يضبط فيه رؤيتنا التربوية والتنظيمية، وقد تمت كتابتها ببيته في بني ملال،...وطبعناها بطريقة بدائية، وتكلف سعد الدين العثماني بهذه المهمة، ثم انطلقنا بعد ذلك إلى الاتصال بالحركات الإسلامية القائمة"[1].

بناء على ذلك، أصدرت المجوعة الجديدة، بيانًا تشرح من خلاله ظروف هذا الانفصال، وسياقاته ودوافعه. ومن أهم الخلاصات التحليلية التي يمكن الخروج بها من هذان البيان:

ـ أولًا: هو التبرؤ من الخط الجديد الذي أضحى يتبناه "عبد الكريم مطيع"، خصوصًا ما تضمنته مجلة "المجاهد" التي أصبحت تتكلم بلسان حال الشبيبة الإسلامية، يقول البيان الأول في هذا الصدد: "صدر في الخارج مجلة تحمل اسم "المجاهد" تتكلم باسم الشبيبة الإسلامية اتخذت مواقف لم تكن موضع اتفاق ولا تشاور بين أعضاء الشبيبة الإسلامية في الداخل ومرشدها في الخارج، خصوصًا ما تعرضت به من اللمز والتشهير لعامة الدعاة إلى الله في العالم وكذلك موقفها الغامض من قضية الصحراء المغربية التي لم يكن قطُّ نزاع داخل صفوف الشبيبة الإسلامية في أنها جزء لا يتجزأ من المغرب"[2]. ولم يشر البيان إلى تبرُّئه من الخطاب الذي تتبناه "الشبيبة الإسلامية" من النظام السياسي القائم، وإن كانت تبرأت مما تضمنته مجلة "المجاهد" من استعداء للعلماء والفقهاء، وأيضًا لموقفها المعادي للوحدة الوطنية.

وبشكل تكتيكي، ستعمل المجموعة القيادية المنفصلة عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، على تنصلها من أية مسؤولية لما قد يصدر عن الحركة، ولعل الدافع الرئيس في ذلك يعود بالأساس إلى توجه هذه المجموعة نحو تفادي أي رد فعل قد يصدر عن "عبد الكريم مطيع"، يهدف إلى توريطهم في أعمال مدبرة من الخارج، وأيضًا لدرء أي تصعيد أمني من طرف الجهات الأمنية، خصوصًا في ظل توالي الاعتقالات في صفوف أعضاء "الشبيبة الإسلامية". لهذا، يسترسل البيان بالتأكيد على:

(1) المصدر نفسه، ص 32.

(2) جريدة الميثاق الوطني، عدد 1511، 6 يناير/ كانون الثاني 1982.

ـ إننا نعلن انفصالنا العضوي من الشـبيبة الإسلامية ولا نتحمل أية مسؤولية في أي تصرف أو عمل أو بيان يحمل اسم هذه الجمعية.

ـ إننـا نعلـن صراحة أنه لم تعد تربطنـا أية علاقة في إطار الدعوة أو غيرها مع الأستاذ عبد الكريم مطيع.

ـ إننا لا نتحمل أية مسـؤولية في أي عمل أو موقف يتخذه هذا الشـخص أو يأمر به وذلك ابتداء من تاريخ صدور هذه المجلة (المقصود مجلة المجاهد) بمارس 1981[1].

ـ ثانيًا: إذا كانت هذه المجموعة قد أقرَّت خروجها من "حركة الشبيبة الإسلامية"، فإن هذه القطيعة المعلنة لا تعني التوقف عن العمل الحركي، فبالنسبة لهذه المجموعة المنفصلة إذا كانت قد أعلنت انفصالها عن حركة الشـبيبة الإسـلامية كتنظيم، فهي لا تزال تشـتغل في إطار العمل الدعوي الحركي، ولا تنفي إطلاقًا أية إرادة للاسـتمرار فيه، وهو ما تضمنه البيان ذاته:

ـ "إننا ما زلنا مقتنعين بالعمل للدعوة الإسـلامية، وسـنعلن، إن شـاء الله، عن الإطار القانوني الذي سـنعمل من خلاله"[2]. وقد جرى توقيع البيان باسـم "عبد الإله بنكيـران" كمتزعم للمجموعة المنفصلة؛ وهو ما يؤكده "الأمين بوخبزة"؛ بقوله: "بعد خروج "عبد الإله بنكيران" من المعتقل أصدر بيانًا باسـمنا، نحن المطلوبين للأمن، ونشره في جريدة "الميثاق الوطني" وجريدة "الشرق الأوسط" و"الوطن العربي"، وقد نشـر البيان حتى لا يبقى أي التباس، وحتى تتضح القطيعة مع مطيع، ويعرف رجال الأمـن ألا صلـة لنا بما يوزعه مطيع وما يتبناه من مواقف معادية للنظام الملكي ومن إعلانه للثورة والعمل المسـلح للإطاحة بالنظام السياسـي بالمغرب، فكان لهذا البيان أثر كبير في التخفيف من المعاناة التي طالت الإخوان[3].

لكـن بالرجـوع لرواية "عبد الإله بنكيران" حول سـياق هذا البيـان، يتبين أن فكرة التصالح مع الدولة وتغيير الموقف السياسـي من أسلوب السرية، ومنهج معاداة المجتمع لم تكن قد نضجت بما فيه الكفاية داخل صفوف هذه النخبة المنفصلة؛ إذ يقول "عبد الإله بنكيران" في شـهادته على هذه الحقبة من تاريخ الحركة الإسـلامية

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) شهادة الأمين بوخبزة، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 35.

المغربية: "رفض الإخوان المشــاركة معي في الإعلان عن هذا البيان، لأن ذلك كان يعتبر حينها تطبيعًا مع الدولة، لكنني تحملت مسؤوليتي وقلت في نفسي: فليطردوني من الجماعة إن شــاؤوا، المهم أن يُفرَج عن الإخوان المعتقلين. نشــرت البلاغ فعلًا، وقلــت فيه: إننا لم نعد أعضاء في "الشــبيبة الإســلامية"، وإننــا نريد العمل في إطار القانون، وبمجرد ما نشرته أُفرج عن الإخوان في الرباط[1].

أمام هذا المشهد الانقسامي، تم القطع نهائيًّا مع تجربة "حركة الشبيبة الإسلامية"، وبدأت مرحلة البحث عن إعادة بناء وتشــكيل هوية حركية، تقطع مع أســلوب تدبير "عبد الكريم مطيع" في العمل الدعوي والسياســي، ثم صوغ أســلوب يتماشــى مع الطموحات التي تتبناها هذه النخبة المنقســمة، في بناء توجه دعوي سياســي بمعايير تفرضها المرحلة السياسية القائمة.

لكــن مــا يُلاحَظ في هذا الأســلوب الذي نهجته هذه القيــادات المنفصلة عن "مطيع" هو ما يسمى في نظريات الحركات الاجتماعية، ببناء هيكل الفرص السياسية وتأطيرهــا؛ فمــا حصل من عملية التأطير هذه، أن بعض قيــادات الحركة المنفصلين عنها، ســعوا إلى ربط مصالح الحركة وأطرها التفســيرية بمصالح وأطر المشــاركين، عبر أربعة أنواع أساســية من الاســتراتيجيات، تمثلت فيما يلي: تجسير الإطار Frame Bridging، حينمــا تتعامل المنظمة مع أفراد يشــاركونها بالفعل وجهة نظرها، لكنهم ليســوا على علم بالرهانات الكبرى التي تعترض مســيرة الحركة، وذلك بغية منحهم فرصة للانخراط واســتيعاب هذه الرهانات وتقديرها. ثم اســتراتيجية توســيع الإطار Frame Amplification، ويتعلق الأمر بتوضيح أو تطوير إطار يبيِّن مدى ارتباطه بقيم ومعتقدات وحتى عواطف يفترض أن المشاركين المحتملين يتقاسمونها؛ ثم استراتيجية مدِّ الإطار Frame Extension، وبرزت حينما اتجه قادة الحركة نحو تمديد الإطار إلى خارج نطاق اهتماماته الأصلية لكي يشمل أمورًا مستجدة بالمقارنة بالأهداف الرئيسة التي تأســس عليها بداية الأمر، وذلك بغية توسيع قاعدة أنصارها وأتباعها، من خلال نهج إصلاحي وبراغماتي مع السلطة السياسية؛ وأخيرًا، تحويل أو تبديل الإطار Frame Transformation، وبرز حينما تعلق الأمر بتحويل الهوية الحركية وتطويرها، عبر نشر

(1) عبد الإله بنكيران، حوار صحفي مع "مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 41.

وتبرير ممارسات جديدة وقيم جديدة مضادة للتحيزات السائدة السابقة[1].

على ضوء هذه الاســـتراتيجيات، اتجهت القيادات المنفصلة عن "حركة الشـــبيبة الإسلامية" رأسًا نحو طبيعة الإشكال القائم؛ بالبحث عن مخارج للمأزق والأزمة التي تهدد بعصف التنظيم ككل، فالتقطت اللحظة والنهج المناسب للتعبير عن نوايا إحداث قطيعة مع المرجعية السابقة، وهو أسلوب أتاح لها فرصًا للوجود والاستمرار، لكن وفق تمثُّلات ومدركات سياسية ومرجعية متطورة ومتقدمة عن سابقتها.

2. إعادة تأطير الهوية الحركية

بعد الانفصال عن حركة "الشـــبيبة الإســـلامية" ستبرز نخبة إسلامية حركية، من رحم ذات التجربة، فهي ســـليلة المنهاج التربوي الذي دأب "عبد الكريم مطيع" على فرضه في عملية التنشئة الدعوية والسياسية داخل الحركة. لكن الحاصل هو أنه هنالك متغيـــرات كثيرة طرأت في البيئة الداخليـــة للحركة وأيضًا في مدركات وتمثُّلات أطر الحركـــة، وهي متغيرات انبنتْ كرد فعل علـــى ما يجري في البيئة الخارجية للحركة، والتي وصلت مداها إلى حدِّ تهديد وجود التجربة واستمرارها.

تأسيسًا على ذلك، وتفاعلًا مع كل هذه المعطيات، كان الخيار أمام هذه النخب، إما الاســـتمرار في الأسلوب الراديكالي كما أضحى يتخذه "عبد الكريم مطيع" منهجًا للعمـــل أو تدارك الموقف عبر القطع مع هـــذا المنهج، والدخول في مراجعات تتيح للحركة إعادة التشكل وبالتالي الاستمرار من جديد.

أ. القطع مع التوجه الانقلابي

بعـــد حـــدث الإعلان عن الانفصال النهائي عن حركة الشـــبيبة الإســـلامية، في يناير/كانـــون الثاني 1982، اتجهت القيادات المنفصلة إلى البحث عن مخارج قانونية وتنظيمية، من أجل الاستمرار في التوجه الدعوي الذي اتخذته سبيلًا للعمل السياسي. فكان التوجه بداية نحو البحث عن الاعتراف الرسمي من طرف السلطة السياسية، وثانيًا إبداء خطاب وممارسة تقطع مع الأسلوب الحركي للشبيبة الإسلامية.

(1) سيسل بيشو (وآخرون)، **قاموس الحركات الاجتماعية**، مصدر سابق، ص 73.

- **مخاض المراجعات: مسار البحث عن الشرعية**

دشـــنت القيادات المنفصلة عن "حركة الشــبيبة الإسلامية" مرحلة إعادة تشكيل الهوية الحركية والمرجعية، بالبحث عن شــرعية قانونية تؤمِّن عملها بشــكل رســمي وتحــت واضحة النهار، بدل أســلوب الســرية ونهــج التخفي عن أنظار الســلطات الرسمية؛ وهو ما كانت له تكلفة كبيرة شملت بالأساس مراجعة المنطلقات المرجعية التي كانت تســتمد منها هذه القيادات مرجعيتهــا الفكرية والأيديولوجية؛ الأمر الذي أسفر عن الدخول في مسلسل من المراجعات والنقد الذاتي؛ للتصورات والاختيارات والتوجهات السابقة، استمرت لما يزيد عن عشر سنوات من العمل الذي انصبَّ على تغيير التصورات ودحض المفاهيم والخطابات التي كانت تميز المرحلة السابقة.

فقد انبنى التوجه الجديد على البحث عن شرعية قانونية تضمن للحركة استمرارها وتقــي أعضائهــا الاعتقال والمتابعة، فما بين تاريخ الإعــلان عن القطيعة مع "حركة الشــبيبة الإســلامية"، في يناير/ كانون الثاني 1982، إلى حدود أواخر سنة 1984، ظل عمل المجموعة المنفصلة يرقص على حبلين، حبل السرية وحبل العلنية، وهو ما عاود بالسلطات إلى شن حملات اعتقال مجددًا في صفوفها، لمَّا اكتشفت أن حجم الحركة يمتد على ربوع المملكة.

في حديث مع متزعم المجموعة المنفصلة آنذاك "عبد الإله بنكيران"، قال: "لقد تــم إعادة اعتقالنا، بالرغم من البــلاغ الأول الذي تم فيه تبيان انقطاعنا التنظيمي عن "حركة الشــبيبة الإسلامية"، لأنهم اكتشــفوا معطى جديدًا وهو أن تنظيمنا ممتد على المستوى الوطني. سعيت لأقنع المحققين أننا لسنا ضد النظام، لدينا أفكار ندافع عنها، وأحســن طريقة هي اســتيعابنا. بعد بضعة أيام جاؤوني بأوراق صفراء لأكتب عليها هــذا الكلام، ثم بعدها أتوا بأوراق بيضــاء لأعيد كتابته، لأنهم ربما قرروا رفعها إلى المسؤولين". أَخْذُ هذه الشهادة بعين الاعتبار في عملية التأريخ لتلك الحقبة من تاريخ الحركة الإسلامية، يضعنا أمام عنصرين للتحليل:

أولهــا: أنــه خلال هذه الفترة وبالرغم من عدم اقتنــاع أغلبية أعضاء المجموعة بجدوى الحوار مع السلطة السياسية، كما أقرَّ بذلك، "عبد الإله بنكيران" سابقًا، لمَّا قام بصياغة البيان الأول إلا أن بوادر النضج الحركي نحو الانفتاح على السلطة السياسية، بدأت تؤســس لمســار جديد في طريق الحركة، وهو ما يسمى في مقولات الحركات الاجتماعية، بتغيير المدركات القديمة لإتاحة الطريق نحو ميلاد مدركات جديدة، حتى يستمر العمل الحركي في الزمان والمكان.

ثانيًــا: من يقول بأن الحركة الإســلامية المغربية فــي نموذجها الحالي المتمثل فــي "حركة التوحيــد والإصلاح" الذراع الدعوية لحزب العدالــة والتنمية، لم تدخل فــي مراجعات مكتوبة، فهو يجانب الصواب؛ لأن شــهادة "عبــد الإله بنكيران" هاته والتــي أكدها في حوارات صحفية ســابقة، تقــدم لنا الدليل على أن لحظة التحولات فــي التمثُّلات والمدركات الحركية لدى الحركة الإســلامية، كانت عملية موثقة وقد جــرى التعبير عــن ذلك في العديد من الكتابات التي صاحبت تلك التجربة في بداية الثمانينات.

ثالثًا: أن عملية بناء الفرص السياسية التي أقدمت عليها هذه المجموعة المنفصلة، آتت أُكُلها في تغيير أسلوب السلطة السياسية الأمني تجاهها، فضلًا عن تحقيق انفراج في نظرة السلطة السياسية للوجود العلني لهذه المجموعة فيما بعد.

فالفترة الفاصلة ما بين يناير/ كانون الثاني من ســنة 1982 ويوليو/ تموز من سنة 1985، كانــت بمنزلــة فترة عصف ذهنــي داخل هذه المجموعــة، وذلك عبر إعادة تشكيل الأولويات والمواقف والبحث عن سبل للتعبير عنها، بما يحفظ الهوية الحركية للمجموعة. تمخض عن ذلك العصف الذهني في نهاية المطاف بيان آخر بتاريخ 31 يوليو/ تمــوز 1985، وذلــك لتأكيد بعض المعطيــات والمواقف الجديدة التي أخذت تنضج داخل هذه المجموعة.

مــن أبــرز المواقــف التي جرى التعبير عنهــا في هذا البيان، هــو التأكيد على المرجعيــة الأصلية للهويــة الحركية للإطار التنظيمي الجديد الذي أُطلق عليه اســم "الجماعة الإسلامية". التي – وفق البيان – تنص على العمل على تحقيق مجموعة مــن الأهــداف، وذلك في إطار القوانين المنظِّمــة للحريات العامة. وهذا البحث عن شرعية الاشتغال ضمن إطار رسمي، هو في حدِّ ذاته أحد التعبيرات التي أبداها الإطار التنظيمي للجديد، للتحول عن الفكر الراديكالي الذي يعادي القوانين الرسمية ويسعى إلى الإطاحة بها.

ومما جاء به البيان أيضًا "التزام الجمعية في قوانينها المؤسِّسة وفي بياناتها وكذا في تصريحات مســؤوليها وأعضائها، باعتماد جميع الوســائل المشــروعة في تحقيق أهدافها في الدعوة والإصلاح ورفض العنف بجميع أشــكاله وصوره"[1]. وهو معطى

(1) جريدة العلم، عدد 12762، 31 يوليو/ تموز 1985.

آخر على التحول من الأســلوب الراديكالي الذي ظلت تتبناه هذه القيادات المنفصلة داخل "حركة الشبيبة الإسلامية"، والقائم على العمل خارج الشرعية القانونية، وتصريف المواقف عبر بيانات وتصريحات، من خارج القنوات العلنية والرســمية. وهو ما كان يرســخ البعد المنغلــق الذي قامت عليه هذه الحركة، بخــلاف التوجه الجديد الذي أضحى يعبِّر عن العمل بأسلوب علني رافضًا للعنف بجميع أشكاله وصوره.

من جهة أخرى، وفي الوقت الذي أكد فيه البيان على توجه الحركة نحو العمل العلني ونبذ الأســلوب الســري، اتجه للتأكيد على نفي أية علاقة تنظيمية مع هيئات أو دول أو منظمات خارجية. كما اســتنكر "أسلوب الشعارات والمزايدات والمناشير البذيئــة والمجلات الرديئة التــي توافد بعضها على البلاد مؤخرًا"، والمقصود هنا هو ظهور بعض البيانات الموقَّعة باســم "حركة الشــبيبة الإســلامية" والتي جرى توزيعها في العديد من المدن، وتدين فيها سياســة النظام القائم، وتهاجم رموز الدولة. وذلك في سياق عرفت فيه الدولة المغربية حركات احتجاجية بمدينة الدار البيضاء فيما سُمي بانتفاضــة "كوميرية"؛ وذلــك احتجاجًا على الزيادات التي نهجتها الحكومة في بعض السلع الحيوية، وهو الحدث الذي أسفر عن مجموعة من التدخلات العسكرية، أدت إلى إحداث خســائر مادية وبشــرية كبيرة في صفوف المواطنين. وقد اتُّهم العديد من الجهات آنذاك بتحريض الشــارع ضد النظام السياسي والحكومة القائمة، وعلى رأس هؤلاء المتهمين جاء تنظيم "الشبيبة الإسلامية".

ثم ختم البيان بدعوة المسؤولين "إلى إتمام خطوات الاعتراف بها كجمعية قانونية تعمل في شرعية كاملة لتتمكن من القيام بالواجب في ترشيد الصحوة الإسلامية، وفي الحيلولة دون توظيف الطاقات الإســلامية الشاردة في أعمال الشغب والتخريب، كما تعاهد الجمعية الله على الاستمرار في الدعوة إلى الله مهما كلَّفها ذلك"[1].

ولفهم جيد لدوافع استصدار هذا البيان ولِلَّحظة الفاصلة التي أدت إلى الاقتناع بالمراجعات الأولية التي وردت فيه، لابد من الرجوع إلى الأحداث والســياقات التي أطَّرته وأدت إلى إصداره بالصيغة التي خرج بها.

وهنا نعود لإحدى الشــهادات المهمة لعبد الإله بنكيران حول هذه المرحلة من تاريخ الحركات الإســلامية بالمغرب، التي يقول فيها: "في الوقت الذي كان البحث

(1) المصدر نفسه.

قائمًا على الشــرعية وأنا رئيس للجمعية الإســلامية، التي لم تحصل على الترخيص القانوني للعمل، حصلت في سنة 1984 حادثة في مكناس، اعتُقل على إثرها شخص كانــت لــه صلة بإخواننا هناك، لأنه تفاعل مع أحــداث كانت وقعت في إيران حينئذ برفع بعض الشعارات. أثناء التحقيق معه كشف لهم أسماء بعض إخواننا في مكناس. اعتقلوا حوالي 20 أخًا فكشــفوا بدورهم للأمن أنهم ينتمون للجماعة الإســلامية وأن رئيســها هو "عبد الإله بنكيران". حصل ما كنت توقعته، أخبرني رجال الشــرطة بأنني مطلوب للتحقيق في مكناس؛ إذ أصبحت علاقتنا مبنية على الثقة والاحترام...حاولت أن أقنعهم، كما كان الشــأن في درب "مولاي الشــريف"، أن الأمر يتعلق فقط بشباب يجمعهم الاهتمام بالإسلام والتراث ولا يوجد أي تنظيم سري يمكن أن يهدد الأمن. بعدما أُخلي سبيلي عدتُ إلى الرباط وأقنعتُ، رفقة السي "عبد الله باها"، الأخ "عبد العزيز بومارت" الذي كان يربطنا بالإخوة في مكناس أن يقدم نفسه للأمن. بقي الإخوة رهن الاعتقال ما مجموعه 14 شهرًا لكن توقفت الاستنطاقات، ولم يكشفوا التنظيم، أو أن "محمد يتيم" هو رئيســه...كانت قضية مكناس هاته، كفيلة بإقناع الإخوان في الجماعة أن تجربتنا في الرباط كانت نافعة وأن منطق التنظيم السري فارغ لا جدوى منه، وإن كان المقصود منه الاختفاء فهو لا يخفي شيئًا، لأن الشخص الذي دلَّ علينا في مكناس لم يكن حتى عضوًا معنا بل فقط قريبًا منَّا"[1].

أمام المقاربة الأمنية التي اعتمدتها السلطة السياسية في مواجهة المد الراديكالي؛ الذي أضحت تعتمده "حركة الشــبيبة الإســلامية" كمنهج في العمل للتغيير السياسي، ونظرًا للأسلوب القيادي الاحتكاري الذي اصطبغ به سلوك "عبد الكريم مطيع" على رأس الحركة، فضلًا عن التحولات الحاصلة في البيئة الخارجية، بدأت تبرز بوضوح النتائج الأولى لمخاض المراجعات الذي دخلت من خلاله المجموعة المنفصلة عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، وذلك عبر نبذ مجموعة من الممارسات التي تحكم الفعل الحركي لهذه الأخيرة.

وقد تجلَّت أولى الخطوات في البحث عن الشرعية والعمل من داخل المؤسسات والقنوات المعترف بها قانونيًا بالمغرب، فكان الخيار هو نبذ العنف والسرية، وتأسيس جمعية مدنية معترف بها من قبل السلطات الرسمية.

(1) عبد الإله بنكيران، حوار صحفي مع "مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 42.

بيد أن المرور نحو الاعتراف الرسمي من قبل السلطة السياسية لم يكن بالأمر الهين ولا بالطريق السهل، فللسُّلطة السياسة حساباتها، كما للحركة أهدافها؛ إذ بالرغم من إقدام "عبد الإله بنكيران" على تقديم طلب تأسيس جمعية "الجماعة الإسلامية" في مارس/آذار 1983، لم يتسنَّ له الحصول هو ومجموعته على ترخيص قانوني. ولعل ذلك راجع بالأرجح إلى مقاربة السلطة السياسية، التي كانت تضغط على هذه المجموعة نحو المزيد من المراجعات، وتوضيح مواقفها من مجموعة من القضايا والأمور المتعلقة بالنظام السياسي القائم وثوابته ودستوره. لكن بالرغم من ذلك استطاعت الجماعة بفضل أسلوب الحوار الذي نهجته مع السلطات، وأيضًا بفضل البيانات التي أصدرتها، أن تفتح جسور التواصل مع السلطات التي أبدت بعض المرونة في عمل الحركة.

ب. الإصلاح كأسلوب للدعوة

تأسيس حركة "الجماعة الإسلامية" بعد التخلص من جبَّة توجهات "الشبيبة الإسلامية" ذات النزعة الراديكالية، كان يقتضي من طرف القيادات المنفصلة إبداء المزيد من المراجعات والنوايا الحسنة، للبرهنة للسلطة السياسية القائمة على اعتدالها وعلى نبذها للأسلوب المتشدد القائم على منهج سرية العمل، وآلية العنف من أجل التغيير، وهو ما استوعبته "حركة الجماعة الإسلامية"، من خلال انخراطها في سلسلة من الاتصالات المباشرة مع السلطات الرسمية من أجل إقناعها بتوجهاتها الجديدة، التي تقطع مع دابر الممارسات السابقة داخل "حركة الشبيبة الإسلامية".

- **نبذ العنف**

تعاملت حركة "الجماعة الإسلامية" بواقعية وبراغماتية شديدة حتى تتمكن من إقناع السلطات باستمرارها، بعد أن تمكنت الجماعة من التخلص من رفضها بالعمل السري، كان التوجه نحو الإقرار بنبذ كل أشكال العنف وتجنب التورط فيه؛ وهو ما سعت إلى الإشارة إليه بإصدارها البيان الثاني، حينما أكدت على شجب بعض الممارسات الناتجة عن بعض الأفراد، يقول البيان: "بمناسبة إعلان وزير الداخلية الكشف عن مخطط تخريبي يستهدف أمن البلاد انطلاقًا من الجزائر فإن الجمعية تشجب هذا العمل وتعتبر أن الذين خططوا له جماعة من المتآمرين على سلامة

بلدهم وأمن مواطنيهم ونحمِّلهم مسـؤولية الفتن التي تسـببوا في إلحاقها بالدعاة إلى اللـه وأُسـرهم وندعوهم إلـى التخلي عن المتاجرة بآلام الغيـر والتوقف عن تجنيد الأغـرار من العُمَّال الأُمِّيين والشُّـبان الصغار الذيـن لا يميزون بين الخطأ والصواب فيتورطـون في أعمال لا هي حق يرجون ثوابـه ولا هم مدركون لخطئهم فيتحملون تبعاته، كما نناشدهم الكَفَّ عن تصيد عناوين الأبرياء وإرسال النشرات والكتب إليهم قصد توريطهم في مواقف لا علاقة لهم بها تصورًا وعملًا"[1].

ففي سـبيل البحث عن الشرعية القانونية؛ وحتى تضمن الجماعة تجاوبًا إيجابيًّا من قبل السلطات فيما يتعلق بالترخيص لوجود الجماعة كجمعية دعوية، كان التعامل براغماتيًّـا صِرفًـا؛ إذ لحد تلك السـاعة لم تطـرح الجماعة المنفصلة عن "الشـبيبة الإسـلامية"، المعروفة بتوجهها الراديكالي، أيـة مراجعة لمواقفها من النظام الملكي، ولا من شرعية النظام السياسي القائم. وهو ما يؤكده "عبد الإله بنكيران" في حديث لـه: "لقـد كان توجهنا براغماتيًّا بالدرجة الأولى، لماذا نخالـف القانون بينما يمكننا الاشـتغال في إطار علني؟ لم نكن طرحنا بعد مراجعة موقفنا من الدولة الإسـلامية، وإمارة المؤمنين، وكانت لا تزال في هذه اللحظة تناقضات ما بين الفكر والممارسـة العلنية التي كنت أدعوهم إليها"[2].

تأسيسًـا على ذلك، وإلى حدود سـنة 1985، يمكن اعتبار أن جميع الخطوات التي قطعتها أُطر وقادة الجماعة، نحو التحول في مواقفها والانسلال من الأفكار التي كانت تؤطِّرهم داخل "حركة الشبيبة الإسلامية"، تدخل في إطار نهج تكتيكي عمدت إلى توظيفه، حتى تتمكن من الاستمرار وعدم الحكم على نفسها بالاندثار، خصوصًا فـي ظل تصاعـد المقاربة الأمنية والحصار المضروب علـى تحركات أفرادها. ومن جهة ثانية، هو نهج يتسم بكثير من الواقعية والبراغماتية، التي سهَّلت للجماعة معاودة تشـكيل هويتها الحركية، والاسـتمرار في العمل التنظيمي الدعوي بما يخدم الأفكار والمصالح التي تم الاجتماع حولها.

وهو النهج الذي آتى أُكله؛ فالسلطات، وإن لم تكن قد رخَّصت للوجود القانوني للجماعة؛ فإنها لم ترفض وجودها العملي وظلت تتسـامح مع وجودها التنظيمي في

(1) جريدة العلم، عدد 12762، 31 يوليو/ تموز 1985.

(2) عبد الإله بنكيران، حوار صحفي مع "مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 42.

الميــدان، ما دامت تحركات هذه المجموعة لا تورطها في أعمال عنف أو التحريض له. وبتحليل أكثر انخراطًا في سياق تلك اللحظة، فالسلطات كان لها تلاق موضوعي في وجود هذه المجموعة الإســلامية المتصاعدة القائمة على نبذ العنف والبحث عن العمل داخل الشرعية القانونية، وذلك بهدف إعطاء الموعظة لباقي التيارات الإسلامية الأخرى، التي كانت لا تزال تتبنى خيار التشدد والعنف كسبيل لعملها التنظيمي.

- **تبني خيار الإصلاح**

إن تكريس خيار الشــرعية ونبذ التطرف والعنف، فتح الباب أمام مراجعات في مواقف وأفكار أخرى داخل الجماعة. وإن كانت لحظة غير مستقرة تنظيميًا وأيديولوجيًا بالنسبة للحركة الجديدة، فهي لا تزال في مرحلة مخاض وجُلُّ ممارساتها غير متزنة، وهي المرحلة الفارقة التي تدفع إلى التخلص من شــكل تنظيمي راديكالي بما يعني ذلك من أفكار جامدة ومواقف راســخة، إلى تنظيم معتدل يتســم بالمرونة في التفكير والتنظيم والتفاعل الإيجابي مع الأحداث الجارية في محيط التنظيم.

إن هــذا الميلاد القيصــري للتنظيم الجديد كان يفرض مزيــدًا من المراجعات والتحــولات، التي تُظهر النية على التخلص مــن الفكر الانقلابي، القائم على العنف والتشــدد الفكري. وهو ما ســعى إلى توضيحه البيان الثاني الذي أصدرته الجماعة، والقاضي بكون أن "جمعية الجماعة الإســلامية": "تعتمد أســلوبًا واضحًا في إصلاح أحوال الأمة كافة، يقوم على النصح والحوار والإقناع"[1].

إن ثلاثيــة النصح والحوار والإقناع التي التمســتها الجماعــة كقوام للدفاع عن مشــروعها الإصلاحي، الذي لم يخرج من نطاق "الدعوة إلى الإســلام وفق الكتاب والســنَّة"، تدفعنا إلى التوقف عند ثلاث قطائــع مركزية مع التوجه الراديكالي لحركة الشبيبة الإسلامية، كما تم التطرق إليه سابقًا:

أولًا: الانتقال من التفكير الشــمولي القائم على مشــروع الخلاص، الذي كانت تتبناه "حركة الشبيبة الإسلامية"، فوفق البيان السابق، يلاحظ اعتماد أسلوب النصيحة وهــو جنــوح نحو الاعتدال في الطرح والمرافعة عليه. وهذا في حدِّ ذاته يعتبر تحولًا كبيرًا في توجه الحركة ونخبتها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 42.

ثانيًا: اعتماد أسلوب الحوار هو أيضًا تحول جوهري في تقديم مشروع الحركة المتحولة، بخلاف الأسـلوب القديم الذي كان يعتمد على تخوين التيارات السياسـية الأخـرى، وتجهيل المجتمـع بما يعني رفض أي فرص للتواصل وتحقيق الدعوة بما يتوافق مع حاجيات ومتطلبات الأمة.

ثالثًا: التوجه نحو آلية الإقناع كوسيلة للترافع عن المشروع الإصلاحي للحركة، هـو أيضًا يعتبر أحد التحولات الجوهرية في أسـلوب عمـل الجماعة ونخبتها. فمع الأسلوب المتبع داخل "حركة الشبيبة الإسلامية"، القائم على التلقين والتعبئة والخضوع لمرشد الحركة وأميرها "عبد الكريم مطيع" لم يكن خيار الإقناع نهجًا متبعًا في عملها الحركي والدعوي، فهي تعتبر نفسها حاملة لمشروع الدولة الإسلامية، بما يعني ذلك من نقاوة المشروع وطهارته مما لا يحتمل أي جدال أو مواربة في إطلاقيته.

ت. التصالح مع الدولة

من أبرز المواقف التي جرى التعبير عنها في سياق إعادة تشكيل الهوية الحركية، هـو تغيير الموقف مـن الدولة ومرجعيتها السياسـية القائمة علـى الحكم الملكي. فالجماعـة الإسـلامية خارجة لتوِّها من توجه راديكالـي يضع كل الأطراف المقابلة، الدولة والمجتمع والتيارات السياسـية، في توصيف واحد هو "الطاغوت"[1]، بكل ما يحمل هذا المفهوم من معنى وتوصيف قدحي، ينم عن مشروع رافض بشكل جذري للوضع القائم، وكل طموحه هو إحقاق التغيير الانقلابي بما يتماشى ومشروع الدولة الإسلامية المنشودة.

لكن الانتقال من هذا الوضع وهذا الموقف إلى تبني مواقف أكثر اعتدالية تطلَّب معـه العديد من المراجعات في منهج ورؤية وتصـورات الجماعة للدولة والمجتمع وباقي الفرقاء السياسـيين. وذلك ما سـيتحقق عبر سـيرورة من التحولات فرضتها الممارسة السياسية والاحتكاك اليومي بالمجتمع القائم. فكان بداية التعبير عن الانتقال من سياق الدعوة في بعدها الشمولي، إلى الدعوة في إطار أبعاد الدولة المغربية القائمة ثم الانتقال من مفهوم "الجماعة الإسلامية" إلى تعبير "جماعة من المسلمين".

تمثلت أولى الخطوات أمام "حركة الجماعة الإسـلامية" من أجل كسب شرعية

(1) المصدر نفسه، ص 43.

وجودها، وتحقيق مكسب استمراريتها في الوجود داخل المشهد المغربي ليس الاقتصار فقط على الانفصال التنظيمي عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، ولكن أيضًا إبداء مراجعات في التصورات والاختيارات والمواقف، التي كانت تتبناها القيادات المنفصلة سواء تجاه الدولة ومؤسساتها السياسية، أو تجاه المجتمع بمختلف تلويناته وفئاته الاجتماعية. فكان لزامًا على الحركة أن توسِّع من مجالات الفرص السياسية، بأن تدقق موقفها من النظام الملكي الذي تقوم عليه الدولة المغربية، وتبرز موقفها من حقل إمارة المؤمنين وهو ما كانت تعترض عليه سابقًا وهي داخل "حركة الشبيبة الإسلامية". فضلًا عن وضع أرضية يقوم عليها تعاقدها السياسي مع السلطة السياسية، وفق منهج الاعتدال ومشروع الإصلاح كمنطلق للعمل المدني للحركة.

- **الخلاف حول النظام الملكي**

من الناحية التنظيمية، ساعدت المراجعات الأولية التي أقدمت عليها الحركة في بداية تأسيسها والانفكاك من "حركة الشبيبة الإسلامية"، على كسب نوع من الثقة مع السلطات المحلية خصوصًا بالرباط؛ إذ أضحى للحركة التي أعطت نفسها اسم "جمعية الجماعة الإسلامية"، مقرٌّ بحي أكدال؛ وبدأت تنظِّم أنشطتها وتعقد لقاءاتها بشكل علني، كما قامت بإصدار جريدة تعبِّر عن لسان حالها أُطلق عليها اسم "الإصلاح"؛ وذلك لما تحمله من رسائل ضمنية، للمشروع الذي بدأت تبني معالمه في تناقض مع الفكر الانقلابي السابق.

يقول "عبد الإله بنكيران" في هذا الصدد: "انتهى زمن السرية تمامًا، لننتقل إلى منطق القانون الذي يسمح لنا بأن نكون موجودين. أسَّسنا جريدة "الإصلاح"، وأصبحنا نتحدث في الصحافة، وصار لنا إشعاع، وأصدرنا ميثاقنا وقانوننا الداخلي"[1]. وبالعودة إلى إشارة سابقة، يُلاحَظ أنه حتى تلك اللحظة، فإن الحركة لم تكن بلورت مواقف ثابتة من السلطة السياسية وطبيعة شرعية الحكم القائم، ولا التصور الذي تعقده في التعامل مع باقي التيارات السياسية.

على ضوء ذلك، يمكن القول بأن من أبرز سمات هذه المرحلة التأسيسية التي مرَّت منها الحركة، عدم الاتزان في تصريف المواقف السياسية، ما عدا التعامل

(1) المصدر نفسه، ص 43.

البراغماتي مع مسلسل البحث عن الشرعية القانونية. لكن هذه المرحلة التي يمكن أن نصفها بالمرحلة الرمادية والممتدة ما بين 1983 و1990، وشهدت العديد من التقلبات والأحـداث داخل البيئة الداخلية للحركة، كانت كفيلة ببلورة تصور ومواقف أضحت ثابتة في العمل الحركي للجماعة.

يضيف "عبد الإله بنكيران" حول هذه المرحلة: "بقيت السلطة السياسية تتسامح معنا دون أن تعترف بنا رسميًّا باستثناء استقبالنا من طرف "عبد الكبير العلوي المدغري"، وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، لأول مرة سنة 1990. تميزت الفترة ما بين 1986 و1994، حين غادرت رئاسة الجمعية، بإنجاز الكثير من الأشياء المهمة، لكن الجو داخل الحركة كان حارقًا، واجتماعات المكتب التنفيذي عبارة عن معارك، شتَّان بين الأمس واليوم؛ حيث أصبح الإخوة هادئين متفهمين ومتعقلين"[1]. وهذه هي سمة لحظة التحول في أي مكوِّن تنظيمي؛ حيث تتقاطع المواقف وتتكاثر التوجيهات، وتتناقض المسارات للبحث عن التوافق. ولعل الخيارات كانت قليلة أمام أفراد الجماعة، فالبحث عن الشرعية القانونية وقبول السلطات بعملها العلني، بدون محاصرة أنشطتها التنظيمية يمكن اعتباره بمنزلة بناء للفرص بمنطق نظريات الحركات الاجتماعية، وهو ما التقطته الحركة من أجل بلورة مواقف جديدة تخدم مصالحها التنظيمية، مع الأفكار والتوجهات المعتدلة التي أضحت تتبناها.

داخل هذا السياق، سيبدأ النقاش حول الثوابت والمؤسسات السياسية، ودائمًا في إطار بناء الفرص السياسية من أجل تقوية موقعها التنظيمي، سيحدث أن يُجري الملك الراحل، "الحسن الثاني"، حوارًا صحفيًّا مع صحافية فرنسية؛ إذ سُئل في هذا اللقاء عن موقفه من "الأصوليين"، فكان جوابه هو: "أنا أصولي". سيغتنم "عبد الإله بنكيران" فرصة هذا الحدث بكثير من البراغماتية، لمراسلة الديوان الملكي في برقية تحمل الكثير من الإطراء والامتنان والإثناء على هذا التسامح الذي أبداه الملك مع مفهوم الأصولية. يقول "عبد الإله بنكيران": "أرسلت إليه برقية (يقصد الملك الراحل "الحسن الثاني") أعبِّر فيها عن اعتزازنا بما سمعنا منه، وأعطيته نبذة عن حركتنا؛ الأمر الذي أنتج فضيحة، لأن الإخوان قبلوا أن يعملوا في إطار القانون، لكنهم لم يقبلوا بعدُ العمل في إطار النظام الملكي، بين قبول القانون وقبول النظام الملكي "خرط

(1) المصدر نفسه، ص 43.

القتاد"[1]. ونفس الشيء "بين القبول بالنظام الملكي والقبول بإمارة المؤمنين"[2].

يزكّي هذا القول الاستنتاج السابق، الذي يقضي بأن مراجعة "الجماعة الإسلامية" لمواقفها السابقة حول النظام السياسي كما كانت تصرِّفه "حركة الشبيبة الإسلامية"، لم يأت دفعة واحدة بل جاء على مضض. وهو ما يفسر خلوَّ البيانات الأولى التي أصدرتها الحركة من أي موقف يعترف بالنظام القائم. وهو ما يعني بشكل مطلق أن الحركة إلى حدود 1985، بالرغم من خرجات "عبد الإله بنكيران" الإعلامية وبرقيته المصوغة بمبادرة فردية للملك، لا يعبِّر عن أن هنالك تحولًا حقيقيًّا من الموقف تجاه المؤسسة الملكية وشرعيتها في الحكم.

- **الخلاف حول إمارة المؤمنين**

إذا كان الخلاف حول طبيعة نظام الحكم في المغرب داخل الحركة، أخذ طابعًا حادًّا إلى درجة الاستقطاب الذي وصل في أحد الأحيان إلى درجة مساءلة رئيس الحركة "عبد الإله بنكيران"، وطرح مسألة استمراره من عدمه على رأس الحركة، فقط لمجرد إقدامه على كتابة تهنئة في جريدة الحركة "الإصلاح" إلى الملك بمناسبة عيد العرش. حيث لاقت نقاشًا حادًّا وتقريعًا ذهب لدرجة سحب الثقة منه كرئيس للحركة[3]. فإن الحديث عن تحول موقف الحركة من حقل إمارة المؤمنين، يعني التحول الجذري في منهجية تفكير الحركة وموقفها من العمل السياسي والدعوي في المغرب برمته.

بالمقابل، كان رهان السلطة السياسية هو دفع الحركة إلى مزيد من المراجعات والتحولات في التصورات والتنظيم، خصوصًا أن المحيط الدولي أضحى ينبئ بصعود الحركات الإسلامية على المستوى الإقليمي وفرض وجودها.

في هذا الصدد، يقر "عبد الإله بنكيران": "كان القبول بإمارة المؤمنين يبدو لي صعبًا بالمقارنة مع القبول بالنظام الملكي خاصة أن الإخوة في "جماعة العدل والإحسان" "صعدوا فيها للجبل". كان يقال، مثلًا: كيف نقبل أن نصف "الحسن الثاني" بأمير المؤمنين مقارنة مع عمر بن الخطاب...لكن السي "عبد الله بها" هو

(1) مثل يضرب لشيء لا يُنال إلا بمشقة عظيمة.

(2) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة الزمان"، مصدر سابق، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

الــذي حســم النقاش في هذا الصدد. كان يقــول: إن المغرب محظوظ لأن ملكه هو أمير المؤمنين. خاصة أن المراجعات بدأت في الشرق أيضًا، وكان يظهر أن لا مجال للمقارنة بين وضعنا ووضعهم"[1]. وهو ما يؤكد أن مهمة تغيير المدركات الراديكالية الســابقة، لم تكن بالمهمة السهلة داخل الحركة الإسلامية الصاعدة. بيد أنه؛ بتوظيف منطق الربح والخســارة، اســتطاعت الحركة أن تعيد تشكيل بعض التصورات الأولية لبناء هوية حركية جديدة، تتقاطع كلية مع التنظيم الســابق، ســواء على مستوى منهج العمل أو على مستوى الموقف من ثوابت ومؤسسات الدولة.

- **إعادة تشكيل المواقف السياسية**

ما يمكن استخلاصه من المعطيات السابقة أن عملية إعادة تشكيل الهوية الحركية داخل منظومة الإدراك لقادة "الجماعة الإسلامية"، لم تكن بين عشية وضحاها، ولكنها استلزمت مسارًا من الأخذ والرد بمنزلة عصف ذهني، تمخض عنه في الأخير مجموعة من المواقف التي ستشــكِّل البناء الفكري والأيديولوجي للحركة، ســواء في نظرتها الجديدة للدولة أو نظرتها للمجتمع.

فالنظــام التربوي الذي نشــأت فيه نخب حركة الجماعة داخل "حركة الشــبيبة الإســلامية"، والقائم على اعتماد أدبيات المحنة بكل ما يعني ذلك من تكفير للدولة ووســم المجتمع بالجاهلية[2]، بالإضافة إلــى التبعية المطلقة للقائد والامتثال لأوامره بدون تحفظ أو مناقشة، جعل من منظومة تفكيرهم منظومة مغلقة، وتصوراتهم تصورات مطلقة؛ فلم يكن من السهل أن ينطلق هؤلاء في مراجعات جذرية لكل التراث السابق، وهم الذين كانوا قد وهبوا حياتهم وحريتهم من أجله.

يدفعنا هذا التحليل إلى اســتنتاج أساســي يرجع بنا إلى الأثر الذي يخلِّفه الفكر الراديكالي، داخل مدركات الجماعة والفرد. هذا الفكر الذي يجعل من صاحبه رهينًا لعقيدة مطلقة، لا تحتمل النســبية أو الجدل أو المعارضة. لهذا، فالموقف من الدولة بما يعني النظام السياسي، ومؤسساته وثوابته، الذي كان قائمًا على المعارضة الجذرية ونعته بنظام الطاغوت؛ "فالدولة هي الطاغوت"[3]، يقول "عبد الإله بنكيران" في معرض

(1) المصدر نفسه، ص 44 و45.

(2) يتعلق الأمر بمؤلفات "سيد قطب"، وكتابه "معالم في الطريق" على وجه الخصوص.

(3) عبد الإله بنكيران، "مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 42،

توصيفه للأفكار التي كانوا يتبنونها داخل "حركة الشبيبة الإسلامية". لم يحدث تغيير هـذا التوصيف إلا بعدما قررت الحركة الانخراط في العمل الرسـمي، والبحث عن الشرعية القانونية.

ورغم تجاوب السـلطات الإدارية السـلبي مع هذا المسعى، إلا أن التوقف عن ملاحقة أفراد الجماعة، والسـماح لهم بممارسـة بعض الأنشـطة داخل مقرهم بحي "أكدال"، وأيضًا عدم الاعتراض على إصدار "جريدة الإصلاح"، أول أسـبوعية ناطقة باسـم الحركة، كان كفيلًا بالدفع بأطر الحركة إلى الاحتكاك الفعلي بالعمل الميداني تحت مظلة العلنية؛ وهو ما شـكّل دافعًا وفق أطروحة "الدمج والاعتدال" إلى تغيير مدركات الحركة، وإعادة تشكيل بعض مواقفها السياسية.

فأسلوب البيانات الذي اعتمدته الحركة في بداية إعادة تشكيل هويتها الحركية، بالرغم من عدم التوافق عليه كما أكد "عبد الإله بنكيران" مرارًا، إلا أنه آتى أُكُله؛ فقد كان عاملًا مساعدًا على بناء الفرص السياسية للسماح للجماعة بالوجود والاستمرار؛ إذ نجد أن أثر تلك البيانات كان فعليًّا، وانعكاسـاته كانت إيجابية على الحركة على مسـتويين: المستوى الأول: أنه أثار النقاش داخل البيئة الداخلية للحركة عبر تحريك بعـض البِرَك الآسـنة والمتمثلة أساسًـا في المواقف الراديكاليـة التي كانت تعتمدها الحركـة فـي نظرتهـا للدولة والمجتمع. هكذا، سـاعدت هذه البيانـات على الدفع بالحركة، إلى تطوير النقاش الداخلي بمنطق الربح والخسارة الذي تحدثنا عنه سابقًا، فكانت النتيجة تحولًا كبيرًا في التخلص من عبء التشدد في إطلاق التصورات تجاه المحيط الخارجي للحركة.

المحيط الخارجي شكّل بدوره المستوى الثاني من التأثير للبيانات، عبر التعريف بالتوجـه الجديد للحركة، بنبذ العنف والسـرية وقطع الاتصال تنظيميًّا وفكريًّا بحركة الشـبيبة الإسـلامية الراديكالية؛ وهو ما ساعد أيضًا على خلق فرص وجوٍّ من الحوار والتفاعـل الإيجابـي مع هذه العناصر، في ظل تنام دولـي وداخلي لوجود الحركات الإسلامية. فمنطق التوازن الأمني لم يكن في صالح الحركة، التي تواجه سلطة تحتكر العنف الشرعي، وتجد لنفسها كل الصلاحيات من أجل تقويض أي عمل حركي تراه مهدِّدًا لأمن واسـتقرار البلاد، خصوصًا أن قيادة "حركة الجماعة الإسـلامية"، ترجع أصولها التنظيمية إلى "حركة الشبيبة الإسلامية" الملاحَق مرشدها بتهم وأحكام قضائية ثقيلة.

وقد شكَّل تاريخ 29 يونيو/ حزيران 1985 موعدًا حاسمًا في إبداء بعض المواقف السياسـية للحركة، لمَّا عمد "عبد الإله بنكيران" إلى رفع برقية إلى الديوان الملكي، يوضـح فيها مبتغيات وأهداف حركته. هذه البرقية التي تعتبر إحدى أهم الوثائق التي تؤرخ لبداية المراجعات التي أقدمت عليها الحركة.

تبـدأ البرقية بتمجيد وتشـريف الملك عبر مخاطبتـه بـ"حضرة صاحب الجلالة المعظم، الحسـن الثاني، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"، وهو أسلوب جديد في مخاطبة الحركات الإسـلامية لأعلى سـلطة بالبلاد يستدعي للأذهان الطريقة والشكل الذي اعتمده "عبد السـلام ياسـين" في مذكرته "الإسلام أو الطوفان"، المرفوعة أيضًا إلى الديوان الملكي أواسط السبعينات من القرن الماضي. يسترسل "عبد الإله بنكيران" في رسـالته، بالإثناء على الكلام الذي ورد في حوار صحفي للملك مع قناة فرنسـية ضمـن برنامج نادي الصحافة، والذي أبدى فيه الملك "اعتزازه بالصحوة الإسـلامية وعودة الشباب إلى المساجد ومؤاخذتهم للمجاهرين بالمعصية وبتحدي المؤمنين".

يقـول "عبـد الإله بنكيران" في البرقية: "نغتنم هذه المناسـبة لنرفع إلى عِلْمكم يا صاحب الجلالة أننا جماعة من الشـباب المتدين يسـعون إلى المسـاهمة في بناء مستقبل أمَّتهم بالدعوة إلى تجديد فهم الدين وفق الكتاب والسنَّة والإجماع وبالدعوة إلـى تجديد الالتزام بـه، ونلتمس من مقامكم العالي أن تُصْـدِروا أوامركم المطاعة إلـى الجهات المختصة لتسـوية وضـع جمعيتنا حتى نتمكن إن شـاء الله من القيام بواجبنا..."، ثم يختم "عبد الإله بنكيران" البرقية: "وفي الختام، نرجو الله سـبحانه وتعالى أن يعز بكم هذا الدين العظيم ويحفظكم لهذا الشـعب الكريم والله على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، والسلام على مقام صاحب الجلالة ورحمة الله وبركاته"[1].

إن قارئ محتوى هذه البرقية والأسـلوب الذي كُتبت به، باسـم جماعة كانت تتبنـى حتى وقـت قريب نهجًا راديكاليًّا في العمل الحركـي، بكل ما يعني ذلك من التماس العنف في التغيير، ورفض الآخر بكل مكوناته دولة ومجتمعًا، سيتوقف بداية عند معطى أساسي هو التحول في الموقف من النظام، وفيما يمثله من مشروعية دينية خصوصًـا لمـا تؤكد البرقية على عبارة "نرجو الله سـبحانه وتعالى أن يعز بكم هذا

---

(1) الرسالة مؤرخة بالرباط في 17 ربيع الأول 1406 الموافق لـ29 نوفمبر/ تشرين الثاني 1985، وردت في: محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية**، مصدر سابق، ص 269.

الدين العظيم"، وهو اعتراف ضمني بالسلطة الدينية للملك، بخلاف البيانات الأولى التي خَلَتْ من أية إشارة في هذا الباب.

المعطى الثاني: يرتبط بأسلوب التقاط الفرص السياسية، من أجل تعزيز مواقفها وفرص وجودها القانوني. فالحركة اعتمدت على ما تضمنه حوار الملك مع القناة الفرنسية، الذي أكد فيه اعتزازه بالصحوة الإسلامية وبتنامي التدين لدى شباب المجتمع. فالحركة اغتنمت الفرصة لبعث رسائل تعزز هذا الطرح الذي تحدث عنه الملك، باعتبارها جزءًا من هذه الصحوة، وأحد عناصرها، وبالتالي هي لا تحمل مشروعًا معاديًا لا للدولة ولا لرموزها السياسية.

المعطى الثالث: الأسلوب الذي اعتمدته الحركة في اعتماد مراجعات علنية، عبر البيانات والرسائل، بخلاف المراسلة التي اعتمدها "عبد السلام ياسين"[(1)]، ومما تضمنته المراجعات الخطابات والتوجهات المعارضة لأسلوب إدارة الحكم، وتطعن في شرعيته الدينية والسياسية إلى جانب التوجه الراديكالي الذي أضحت تعبِّر عنه "الشبيبة الإسلامية"، التي انخرطت في العديد من أنشطة العنف، والتحريض عليه بواسطة بيانات ومجلات تُستوْرَد من الخارج، كان كفيلًا بإعادة النظر، في تعاطي الدولة مع هذا المكون المتحول، والدفع به نحو مزيد من الاعتدال والمراجعات.

هذا الأسلوب في "الدمج والاعتدال" سوف تتضح معالمه أكثر، لما انخرطت الحركة بكل عناصرها من أجل التأصيل الشرعي لطروحاتها الجديدة.

ث. من الجماعة الإسلامية إلى جماعة من المسلمين

يقرُّ "ألبيرتو ميلوتشي" Alberto Melucci بكون "الهوية الجماعية للحركات الاجتماعية ليست معطى ثابتًا أو جوهريًّا أو شيئًا يمتلك وجودًا مطلقًا، ولكنها نتاج مفاوضات ومساومات وقرارات وصراعات بين فاعلين. ثم يضيف أنها عملية ينتج من خلالها الفاعلون الهياكل والأطر الإدراكية المشتركة التي تمكِّنهم من إجراء تقييم لبيئتهم من جهة، وحساب التكلفة والمنافع المترتبة عن أفعالهم من جهة ثانية"[(2)].

(1) "رسالة الإسلام أو الطوفان"، هي رسالة نصية بعثها عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان المعارضة، إلى العاهل المغربي الراحل الحسن الثاني سنة 1974.

(2) Alberto Melucci, **Challenging Codes: Collective Action In The Information Age** (Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1996), p. 77.

فضـــلا عن ذلك تخضـــع عملية بناء الهوية الجماعية لعمليـــات وتفاعلات متعاضدة، "تحدث داخل الحركات الاجتماعية وتصاغ جرَّاء الفرص والقيود التي تفرضها البيئة الخارجية"(1).

وهو التصور الذي ينعكس على العملية التي بدأت تؤسس لها القيادات والأطر المنفصلة عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، من خلال توجُّهها نحو بناء هوية جماعية وفق تصور حركي جديد؛ حيث خضعت عملية إعادة البناء هاته، لمجموعة من المراجعات والنقـد الذاتي، والتفاعـلات الداخلية بين الأعضاء المنفصليـن بعضهم ببعض، قبل أن يخلصـوا إلـى بناء إطار تنظيمي جديد، يقوم على إحـداث القطيعة الأيديولوجية مع التنظيم الراديكالي السـابق، وذلك اسـتثمارًا للفرص والقيـود التي فرضتها البيئة الخارجية، المتمثلة في الحصار الأمني الذي ضربته السـلطة السياسـية على أنشـطة الحركـة وقيادييهـا، وهو ما تجلى بداية في التخلي عن صفة التمثيلية العامة للجماعة الإسـلامية، ثم الانغماس في المرجعية الإسـلامية للدولة كما يقرها الدستور وقوانين المملكة.

في خضم البحث عن سـبيل للوجود الشرعي والقانوني؛ لم يكن على الجماعة الاجتهاد فقط لإبداء مراجعات جذرية حول العنف والعمل السري، بل كان لزامًا عليها الخروج من بوتقة المشـروع المجتمعي القائم على التمثيلية العظمى للإسلام، بمعنى أنها الحركة التي تحمل مشـروع "الدعوة الإسلامية وفق الكتاب والسنَّة"، و"التصدي للأفكار والأيديولوجيات الهدَّامة والمعادية للإسـلام"، و"المساهمة في رفع المستوى التربوي للشعب المغربي نحو حياة إسلامية أفضل"، كما جاء في توضيح سبب وجودها في نص بيانها الثاني.

فهذه الرؤية أيضًا أسهمت في تردد السلطات نحو إقرار موقف إيجابي من وجود هذه الحركة، حيث لم يتسنَّ معرفة النوايا الحقيقية من التوجه الذي تسعى إلى سلكه. فكانت التكلفة هي معارضة الوجود القانوني للحركة، ورفض السلطات الإدارية بالرباط منح "عبد الإله بنكيران" أية وثيقة تبرر وجودها الرسمي.

وهو موقف سيؤكد عليه فيما بعد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية "عبد الكبير العلوي المدغري"، لما استقبل أعضاء الجماعة بمقر الوزارة بتاريخ 20 فبراير/ شباط

(1) Ibid., p. 77.

1990، في سلسلة من الحوارات التي دشنها آنذاك مع الجمعيات ذات المرجعية الإسلامية؛ إذ أكد الوزير على أنه "إذا كانت السلطات قد رفضت بشكل قانوني الاعتراف بوجود الحركة، وإن كانت سمحت لها بالوجود العملي؛ فإن ذلك راجع إلى وجود علامة استفهام حول الجماعة: هل هي جماعة صادقة فيما تقوله وتصرح به، أم أنها نفس الجمعية ولكن باسم جديد؟"[1].

هذا ما سيدفع الحركة نحو مزيد من الاجتهاد في توضيح طروحاتها، وأهداف وجودها، وأساليب وآليات عملها؛ فكانت مناسبة البرقية الثانية التي تم رفعها من طرف الحركة إلى الديوان الملكي، ترسخ هذا التوجه بالتأكيد على أن الجمعية المراد تأسيسها القانوني هي: "جمعية دعوة إلى الله في إطار القوانين العامة للبلاد"، و"... تلتزم بمبدأ الحوار الهادئ والإقناع الهادف بالتي هي أحسن". و"...تتمسك بمقدسات البلاد ومقوماتها كما حددتموها وهي: الإسلام، وحدة المذهب، الملكية الدستورية، الوحدة الترابية، اللغة العربية"[2].

وفي نفس البرقية، ستقف الحركة للتأكيد على لحظة مهمة، تتعلق بمضمون الرسالة التي بعثها الملك إلى الأمة بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري، وما تضمنته من وصايا للمسلمين "بالاستقامة على كتاب ربهم وسنَّة نبيهم، صلَّى الله عليه وسلَّم، كما كانت وصية للمسؤولين في الدول الإسلامية بإحسان التعامل مع الدعاة إلى الله وتيسير سبل القيام بمسؤوليتهم". وهي اللحظة التي أعطت مبررًا آخر، لتأكيد الحركة على أحقية وجودها، وتماشيها مع التوجه الديني الرسمي للدولة.

وهنا، تجب الاشارة إلى أن بناء هيكل الفرص السياسية؛ شكَّل أحد الروافد التي ارتكزت عليها الحركة من أجل بناء جسور للتوافق، والحوار مع السلطة السياسية من جهة. وأيضًا من أجل التأكيد على مراجعاتها وتوجهاتها الفكرية والتنظيمية الجديدة من جهة ثانية.

فالحركة انتبهت في بداياتها التأسيسية إلى أن تبني مشروع دعوي يقوم على

---

(1) للاطلاع على نص تقرير الاجتماع الذي عقدته "الجمعية الإسلامية" مع وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية "عبد الكبير العلوي المدغري"، انظر: محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية**، مصدر سابق، ص 270-276.

(2) الرسالة محررة في الرباط بتاريخ 17 صفر 1407 الموافق لـ12 أكتوبر/ تشرين الأول 1987، مصدر سابق.

الشـرعية الدينية في المغرب، ليس بالمهمة السـهلة على اعتبار أن نظام الحكم في المغرب يقوم على المشروعية الدينية، والملك هو أمير للمؤمنين وفق منطوق الدستور، الذي تربطه بالأمة رباط عقد البيعة بما يمثله من قدسـية وروابط تاريخية بين الشعب وحاكمه. وبالتالي، تكلفة السـعي لحمل مثل هذا المشـروع بحمولته القدسية، كانت لها نتائج عكسية أمام الإرادة الجامحة للاستمرار في العمل الدعوي لدى الحركة.

بناء على ذلك، تأسَّس لدى أعضاء الحركة قناعة مفادها أن الحركة في حاجة إلى مزيد من الوضوح والتبرير لشعاراتها وخطاباتها، بعد نقاشات مستفيضة يقول "الأمين بوخبزة" القيادي بالحركة آنذاك: "كانت تضطرنا أحيانًا إلى قضاء ليال بيضاء انتهينا إلى مجموعة من القناعات الراسـخة والتي سـتصبح فيما بعد ثوابت في عملنا الحركي"، مـن أبرز هذه القناعـات كان التأكيد على أن الحركة: "مكوِّن من مكونات المجتمع، وأحد الفاعلين فيه والمساهمين في الإصلاح ولسنا جماعة المسلمين التي تملك الحل والعقـد"، و"الاقتناع بأننا جماعة محـدودة في العدد والإمكانيات، وأن المطلوب أن نعرف قدرنا وأن يكون طموحنا وسقفنا على قدر إمكانياتنا"، ثم "رفض الدخول في أية مواجهة مع النظام السياسي القائم، ولذلك فقد أرسلنا رسائل مطمئنة له تؤكد له بأننا لا ننازعه في شرعيته الدينية أو التاريخية، وهو ما كان يطلق عليه "عبد الإله بنكيران" نزع الفتيل بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي القائم، وبناء الثقة بين الطرفين حتى نفسـح المجال للحركة الإسلامية كي تتوسع وتنفتح على جميع المستويات، الدعوية والفكرية والعلمية والتربوية والاجتماعية والسياسية"[1].

وعليه، فأسـلوب البيانات والرسائل والخطب مع المواضيع التي تثيرها صحيفة "الإصلاح"، كانت تؤسـس لمراجعات فكريـة وأيديولوجية تتوافق وإرادة الدولة، في توجيـه الحركة نحو مزيد من الاعتـدال. لذلك، بعد حصول القناعة على أن الحركة تنهج أسـلوبًا سـلميًّا في عملها، وأهدافًا إصلاحية في نشـاطها اتجهت هذه الأخيرة نحو خطوة متقدمة في مسلسـل المراجعات الذي أقدمت عليه، وذلك بالإقرار بأنها لا تمثل جماعة المسلمين، ولكنها تمثل مجموعة من المسلمين، وهو ما ترسخ أيضًا من خلال إقدامها على تغيير اسـمها الحركي، سـنة 1992، بعد لقائها الأول مع وزير الأوقاف والشـؤون الإسلامية، من اسم "جمعية الجماعة الإسلامية" إلى اسم "حركة الإصلاح والتجديد".

---

(1) شهادة الأمين بوخبزة، **ذاكرة الحركات الإسلامية المغربية**، مصدر سابق، ص 36.

ج. المسار من "الجماعة الإسلامية" إلى حركة "الإصلاح والتجديد"

لقد تميزت المرحلة الفاصلة ما بين سنة 1983، سنة الإعلان عن القطيعة التنظيمية مع "حركة الشـبيبة الإسلامية"، وسنة 1992؛ سنة استقبال حركة "الجماعة الإسلامية" من قِبل وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، وسنة الإعلان عن تغيير اسم الحركة من "الجماعة الإسلامية" إلى "حركة الإصلاح والتجديد"، بالكثير من البيانات والرسائل، والنقاشـات الداخلية تفاعلًا مع التوجهات الجديدة التي أخذت تجد لها موطئ قدم داخل منظومة إنتاج القيم داخل الحركة.

ولعل هذا المسار الذي اعتمدته الحركة لم يكن مسارًا عشوائيًّا، ولا مسارًا خاضعًا لهـوى القيادة الجديدة المتلخصة فـي قائد المجموعة "عبد الإله بنكيران" الذي كان يوقِّع البيانات باسمه، ويبادر إلى مراسلة المؤسسات الرسمية والجهات العليا بالبلاد، ولكنه مسار نتج عن نقد ذاتي؛ وفق ضوابط تأصيلية ومنهجية، ربما لم يتم التأريخ لها بشكل جيد من خلال النقاشات الداخلية التي كانت تجري بين أعضاء الحركة، لكنه كما يقول "محمد يتيم"، قائد الحركة آنذاك: "في التنظيم الجديد، بدأت عملية البحث على مسار جديد وخط فكري وسياسي جديد...فمع بداية سنة 1983، بدأ النقاش حول تقييم مسيرة العمل الإسلامي خاصة بعد أحداث "حماه" بسوريا، وأتذكر مجلة "الأمة" التي كانت قد دشَّنت هذا النقاش المهم، ثم جاء كتاب "النقد الذاتي" لخالص جلبي وكان لـه تأثيـر كبير، كما انطلق نقاش داخلـي بيننا حول الموقف من النظام والعمل ضمن المؤسسـات"[1]، وهو المعطى الذي سـنتناوله ليس بقليل من الدرس والتحليل فيما سيأتي من المحاور.

لكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن حركة "الجماعة الإسـلامية"، مرَّت بمسـار طبعته جدلية التأثير والتأثر والمكسـب والخسارة، وهو ما أسفر في نهاية المطاف في أوائل التسعينات على مراجعة العديد من المواقف التي كانت تعتبر من ثوابت العمل التنظيمي لأعضاء الحركة، لما كانوا ينشطون تحت لواء "حركة الشبيبة الإسلامية".

فالملاحظ من البيانات الصادرة عن الحركة خلال هذه الفترة، ثم الرسائل وكمية الإنتاج الفكري، في أسـبوعية "الإصلاح"، و"الفرقـان" و"الراية" فيما بعد، أنها كلها كانت تلتحف من أجل التأكيد والترسـيخ والتعريف، بالمسـار الجديد الذي أضحت

(1) بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج 1، مصدر سابق، ص 46-47.

تتبناه هذه المجموعة الخارجة من العمل الراديكالي داخل "الشبيبة الإسلامية". وذلك بهدف تأكيد وجودها، وخلق توافق مع منظومة القيم السياسية التي يتأسس عليها النظام السياسي المغربي.

لكن الحاصل أن التعاطي الحذر الذي اعتمدته السلطة السياسية مع هذه الحركة، كان يجد تبريره أساسًا – كما عبَّر عن ذلك وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية – في عـدم التأكـد من نوايا هذه المجموعة: هل هي تطور عن التوجه الراديكالي السـابق، وأحد تعبيراته الجديدة، أم هي تكتيك حركي نهجته "حركة الشـبيبة الإسـلامية"، من أجل إعادة ترتيب بيتها الداخلي، وتوجهها المتشـدد، أم هي بالفعل نهج اسـتراتيجي اعتمده هؤلاء المنسـلُّون من تحت عباءة راديكاليـة "عبد الكريم مطيع"، إيمانًا منهم بعدم جدوى توجهه المتطرف في تحقيق طموحاتهم الدعوية والسياسية؟

لكن ما كشـفت عنه المعطيات الحاصلة مع بداية عقد التسـعينات، أن الحركة أبانت من خلال خطاباتها وممارسـاتها، عن تراجعها المتصاعد عن الأفكار السـابقة واسـتعدادها للعمل تحت عباءة المشروعية الدينية للمؤسسة الملكية، وغطاء القانون الرسمي باعتبارها جمعية ينظمها قانون الجمعيات.

ولتجاوز أي توجس من المرجعية الإسـلامية التي تمثلها الحركة اسمًا وتنظيمًا، عمدت سـنة 1992 إلى الإعلان عن تخليها عن اسـم "جمعية الجماعة الإسـلامية"، واستبدال اسم "حركة الإصلاح والتجديد" به، بكل ما يعنيه ذلك من دلالات ورسائل، تدخل ضمنيًّا ضمن المراجعات التي أقدمت عليها الحركة، طيلة عقد من الزمن امتد من سنة 1983 إلى سنة 1992. وهي السنة التي ستعرف مرور الحركة إلى تكريس تلك المراجعات السابقة، واستثمار الانفتاح السياسي الذي بدأ النظام السياسي المغربي يشقه مع بداية التسعينات عبر مجموعة من الإجراءات المؤسساتية والقانونية.

وقد بررت الجماعة هذا التغيير عبر بيان منشور بجريدة "الراية"، الناطقة باسمها بعـد توقيف جريدة "الإصـلاح"، الذي من بين ما جاء فيه: "نظرًا لما يمكن أن يُفهَم خطـأ من هذا الاسـم، وما يمكن أن يوحي به عند من لـم يعرف حقيقتنا ولم يخبر مواثيقنا ومواقفنا، من طائفية واحتكار لصفة الاسـم أو إقصاء غيرنا منه، وغيرها من المعاني التي لم تكن من قناعتنا عند تأسـيس "الجماعة الإسـلامية"، كما لم تكن في يوم من الأيام من ممارسـتنا في حقل العمل الإسـلامي ونشاطنا الدعوي". ثم ذهب البيان للتأكيد على: "أننا لسـنا جماعة المسـلمين وإنما نحن جماعة من المسـلمين،

وأن حركتنا تبعًا لذلك لا تعتبر نفسها وصيًّا على الإسلام ولا ناطقًا وحيدًا باسمه ولا مصادرًا لحق الغير في العمل انطلاقًا من مبادئه وقيمه ولا مُخرجًا لغير المنتسب إليها منه". وبما أن الحركة – يقول البيان – في جوهر دعوتها تقوم على إصلاح ما فسد من أوضاع الأمة وتجديد ما بلي منها، سواء على مستوى العقيدة والفكر أو على مستوى السلوك والوقائع، من أجل ذلك كله تقرر أن يصبح اسم جمعيتنا ابتداء من هذا التاريخ هو "حركة الإصلاح والتجديد"[1].

ما يمكن استخلاصه من نص البيان هو ثلاثة عناصر تحليلية في غاية الأهمية؛ بالنسبة للفرضيات التي ترمي هذه الدراسة إلى تحليلها وتفكيكها: أولًا: هي أن حركة الجماعة الإسلامية توَّجت مسارها الحركي لما يقرب عشر السنوات ونيف، منذ الانفصال التنظيمي عن "حركة الشبيبة الإسلامية" بمراجعات أكدت من خلالها على أنها تنفي أية إطلاقية لتمثيل الأمة الإسلامية بالمغرب. وعليه، هي جماعة ترمي إلى تحقيق بعض المبادئ التي اجتمع عليها مجموعة من الأفراد بما يخدم توجهاتهم وطموحاتهم الدعوية.

والعنصر الثاني يتجلى في الأثر الذي تركته البيئة الخارجية في ترتيب الحسابات الداخلية للحركة، وذلك لما تتحدث لغة البيان عن "ما يمكن أن يُفهم خطأ"، و"ما يمكن أن يوحي به (اسم الجماعة الإسلامية) عند من لم يعرف حقيقتنا"؛ وهو معطى يجب أخذه في عين الاعتبار عندما نحلِّل دور الممارسة العملية في إعادة تشكيل الخطاب الذي تعتمده الحركة.

ثم هناك عنصر ثالث ويعتبر نقطة الفصل في البناء الهوياتي الحركي الذي أضحت الحركة تنهجه، هو لما أكد البيان على أن جوهر دعوة الحركة يقوم على "الإصلاح وتجديد ما بلي من أوضاع الأمة"، سواء على "مستوى العقيدة والفكر" والمقصود به الأيديولوجيات الراديكالية الإسلامية، ذات المنحى المتشدد في الطرح والممارسة، ثم "مستوى السلوك" والمقصود به الانحرافات التي تطرأ داخل السلوكات الفردية، من زيغ في التشرب بقيم الدين ومعانيه وفق ما تتصوره الحركة، ثم "مستوى الواقع" وهو يحيل مباشرة على العمل السياسي ومنظومة القيم القائمة على مظاهر العلمنة التي تدعو إليها الأحزاب الليبرالية والاشتراكية.

---

(1) جريدة الراية، عدد 15، 5 فبراير/ شباط 1992.

3. حدود المراجعات: جدلية التكتيك والاستراتيجية

لقد رأينا في المحاور الســابقة كيف اســتطاعت "حركة الجماعة الإسلامية"، أن تذهب بعيدًا في إقناع السلطات السياسية بمجموعة من المراجعات على مستوى الفكر والممارســة، والتي انعكست في تحول مستويات الإدراك والتمثل الحاصل لدى أطر وقادة الحركة سواء تجاه المجتمع أو تجاه الدولة ومؤسساتها السياسية.

ولقــد تبينَّــا أيضًا كيف حوَّلت الحركة مجموعة مــن اللحظات في علاقتها مع الســلطة السياســية إلى فرص سياسية، استثمرتها من أجل توطيد سبل الثقة بينها وبين الدولة من جهة، وبينها وبين باقي الأطياف السياسية من جهة ثانية. فكان الانفصال عن "حركة الشبيبة الإسلامية"، يعني الانفصال عن العمل السري والعمل العنفي، والعمل تحت غطاء الشرعية بما يتوافق ومبادئ الدولة وثوابتها.

لكــن أية عملية تحــوُّل من وضعية إلى أخرى؛ تتطلب ســيرورة زمنية تنعكس على تغيير القناعات والمبادئ والأفكار وإعادة تشكيلها باستمرار، بالموازاة مع التطور الحاصل في البيئة السياسية الخارجية عن الحركة. وهو ما يدفع للملاحظة أنه بالرغم من المراجعات التي أقدمت عليها الحركة خلال هذه المدة الزمنية، فإن مجموعة من رواســب الفكر القديم ظلت عالقة في مستويات خطاب الحركة وتجليات ممارستها، وهو ما أدى بالســلطة السياســية إلــى الدفع إلى مزيد من التراجعــات والمراجعات عن الأفكار الســابقة، وهو ما ســنحاول إبرازه في مستويين تحليليين: مستوى جدلية التكتيك والاستراتيجية التي اتبعها أطر وقادة الحركة منذ انفصالهم عن "حركة الشبيبة الإسلامية" وإلى حدود سنة 1992، ثم إبراز الأثر الذي ترتب على بحث الحركة عن المزيد من الفرص السياســية، في التحولات الطارئة على بنيتها الخطابية وممارســتها الميدانية.

أ. حدود التحول في المرجعية الأيديولوجية

لا مراء في أن ما أقدمت عليه "حركة الجماعة الإسلامية" من مراجعات فكرية وتنظيميــة؛ فتــح أمامها الكثير من فرص العمل والنشــاط الدعــوي بالرغم من نطاقه المحدود، إلا أنه كان كفيلًا بأن يعطي الحركة دفعة نحو المزيد من السعي للاندماج في مؤسسات الدولة. فبعد النقاش الداخلي الذي ثار بين أعضائها عشية بيان الانفصال عن

"حركة الشبيبة الإسلامية"، انتقلت الحركة إلى تعميق قناعتها وبناء مؤسساتها وصياغة تصوراتها ورؤيتها للتغيير صياغة نظرية من خلال أوراقها، كل ذلك مع محاولة تدعيم نفسية وسلوك المشاركة والانتقال إلى معايشة الواقع السياسي كما هو.

وهذا التحقيب الذي اتخذه مسـار المراجعات التي أقدم عليها قادة الحركة إلى حـدود بداية التسـعينات، يقول "محمد يتيم": "لا يعنـي بالضرورة عدم تداخل هذه المراحل واسـتمرار كل واحدة داخل الأخرى، وإنمـا هذا الحديث عن الطابع العام المميز لكل واحدة منها ولا يعني بالضرورة الوصول إلى الكمال في كل واحدة منها. غيـر أن المكسـب الكبير الذي خرجت به الحركة هو تدعيـم خلق الحوار الداخلي والخارجي، هذه مسألة أولى. المسألة الثانية هي أنه لم يعد عندنا داخل الحركة مفاهيم أو أفكار أو اجتهادات مقدسـة، فأضحى عندنا بحمد الله القابلية لمراجعة كل شـيء: الاجتهادات، الأفكار، الأشخاص...كل شيء قابل للمراجعة على أساس الشرع وعلى أساس الشورى داخل الهيئات المسؤولة في كامل الوضوح والشفافية"[1].

يقـدِّم هذا القول مجموعة من الخلاصات والإشـارات؛ التـي تعطينا الانطباع الأولي عن نتائج المراجعات، التي أقدمت عليها الحركة خلال حقبة الثمانينات وبداية التسعينات من القرن الماضي، والتي كان لها الأثر البليغ في مستويات التدبير التنظيمي ومنظومة التفكير، والتعاطي مع البيئة الخارجية للحركة.

وأهم إشارة في هذا الباب؛ هي توصل أطر الحركة إلى القطع مع الفكر الشمولي الذي يقوم على إطلاقية المشروع وصحته مقابل باقي الأطاريح والمواقف السياسية. فالحركة فتحت الباب أمام مراجعة كل شـيء بتعبير "محمد يتيم"، وهو ما يعني أنه بالرغم من التحولات التي أقدمت عليها الحركة فهي ما زالت قابلة لمراجعة مواقفها بما يتناسب والتحولات والتقلبات المجتمعية والسياسية، ما دامت هذه التحولات لا تخرج عن نطاق الشرع وأساس الشورى الداخلية بالحركة.

وهـو ما يحيل على إشـارة أخرى؛ تتعلق بكـون الإطار الذي تمتح منه الحركة ممارسـتها ظل سـاريًا في مرجعيته الدينية، فالحركة تعتبر قاعدة بناء خطابها متلازمة مع المرجعية الإسـلامية، وهو ما يفسِّـر عدم إقدام الدولة على الاعتراف الرسـمي بالحركـة. وبالرجوع إلى طبيعة الخطاب الـذي كان يعبِّر عن النقاش الداخلي القائم

(1) محمد يتيم، "حوار مع جريدة الراية"، عدد 18، 23 مارس/ آذار 1992.

آنذاك بين أطرها، نجده يزكي هذا الطرح بشدة خصوصًا في المواقف المتشددة التي ظلت الحركة تتبناها في قضايا حقوق الإنسان، وقضايا الحريات العامة والفردية. هذا إلى جانب التشخيص الذي تقيمه الحركة حول أعطاب المجتمع والدولة، وتوسيم المجتمع بمفهوم "الانحراف" بكل ما يحمل هذا المفهوم من إيحاءات متشددة.

وبالرجوع أيضًا إلى زاوية المنطلق الذي يؤسس لعمل الجماعة، والذي لا يخرج أيضًا من بوتقة الدافع الديني، ففي جل بياناتها كما لاحظنا سابقًا، تبدأ الحركة في تبرير أسباب وجودها بالإحالة على آيات قرآنية، فعلى سبيل المثال، يقول أحد بيانات الجمعية الإسلامية:

"إن الحالة العامة التي وصلنا إليها في علاقتنا بديننا تجعل من الواجب علينا أن نوجِّه بيانًا إلى الأمة ننبهها فيه على جملة من الانحرافات مسَّت قواطع الإسلام وأركانه....فامتثالًا لأمر الله تعالى في قوله: **"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المصلحون"**[1]، جاء هذا البيان كرسالة مفتوحة إلى كل الأفراد والأسر والهيئات والمؤسسات تدعوهم فيه إلى التوبة الشاملة والإصلاح لكل تلك الانحرافات التي باتت تهدد ديننا وتنذر بذهاب دنيانا أيضًا"[2].

وبالرجوع إلى مرجعية "حركة الشبيبة الإسلامية"، فهي لا تختلف في التعبير عن وصايتها على شأن الجماعة في التبليغ بالدين ورعايته. وإن كان التوصيف يختلف مع حركة "الجماعة الإسلامية" إلا أن الثوابت الإطلاقية التي تعبِّر عن مرجعيتها ومبررات وجودها لا تختلف كثيرًا عمَّا كانت به الحال مع "حركة الشبيبة الإسلامية".

ب. حدود التحولات في تشخيص الواقع المجتمعي

في ذات البيان الصادر عن الجماعة الإسلامية في بداية التسعينات، تم النص على تشخيص الإشكالات المجتمعية في عنصرين رئيسين: الأول على مستوى العقائد، والثاني على مستوى العبادات.

فعلى مستوى العقائد، ترى الحركة أن هناك العديد من "الانحرافات" التي تؤدي إلى الشرك من باب الغلو في الدين، ووجَّهت بذلك سهام نقدها نحو الممارسات

(1) سورة آل عمران، الآية 104.

(2) جمعية الجماعة الإسلامية، "بيان إلى كافة الشعب المغربي"، **جريدة الراية**، العدد 4، 29 نوفمبر/ تشرين الثاني 1990، ص 98.

والطقـــوس الدينيـــة، القائمة على زيـــارة الأضرحة والقباب، ونبذت تســـهيل الدولة وتشـــجيعها لمثل هذه الممارســـات، يقول البيان: فـ"السياسة الرسمية يبدو أنها تعمل على تمكين هذا الانحراف بما تقوم به من تجديد لهذه الأضرحة وإحياء لمواســـمها وإشـــراف على ذلك؛ مما يعتبر عرقلة للجهود التي تُبذَل لإنقاذ عقيدة الأمة من هذه المظاهر الشِّركية، وتحريرها من الوهم والخرافة"[1].

هـــذا، ولم يخلُ البيان مـــن مهاجمة الأفكار والتوجهات التي تمتح وجودها من الفكر والفلسفة الغربية؛ إذ جاء في البيان: "أصبح البعض بالمقابل يشك في الله واليوم الآخر والغيب كله، متأثرًا في ذلك بفلسفات وأفكار تلقاها في الثانويات والجامعات وروَّجتها جهات مختلفة باسم العلم أو باسم الفلسفة أو باسم النضال أو باسم التطور والتقدم، فتشوشـــت عقائد الشـــباب وراجت فيهم أفكار مثل إسناد الخلق إلى الصدفة وإســـناد التنظيم إلى الطبيعة واستقلال الأسباب بالتأثير في النتائج وتعارض العلم مع الإيمان وتجاوز الفكر العلمي للفكر الغيبي وإتهام الإنســـان في إنســـانيته ونسبيته إلى أصـــول حيوانيـــة إلى غير ذلك من الظنون التـــي ليس عليها أثارة من علم "إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى"[2]. والرســـالة هنا واضحة للجهة التي يوجَّه إليها هذا الخطاب؛ فالصراع مع التيارات اليســـارية كان لا يزال في أوْجِه، وبالتالي يمكن القول: إنه بالرغم من النزعة السلمية التي أضحت تتبناها وتدعو لها أطر "حركة الجماعة الإسلامية" فإن الأحداث العنيفة التي شهدتها جامعة "محمد بن عبد الله" بفاس خلال بداية التســـعينات، توضح مدى التنافر الذي ظل قائمًا بين المرجعية الإسلامية والمرجعية اليسارية.

ومـــن ضمـــن الحدود التي توقفـــت عندها المراجعات وظلَّـــت ثابتة في تصور ومواقـــف الحركـــة، هو الموقف من اندماج المرأة في الحياة العامة؛ حيث نجد البيان يوجه كلامًا قاسيًا لأحوال النساء في الشارع؛ حيث ورد فيه بهذا الشأن: "تبدَّلت أحوال النساء المسلمات المصونات العفيفات، فخرجن كاسيات عاريات ورضين لأنفسهن أن يكنَّ موضوع فتنة وإغراء، وجَهِلْن ما لهنَّ في الإسلام من حرمة ومكانة وأن ما فرض الله عليهن من الستر حق من حقوقهن يجب أن تطالبن به إذا مُنعن منه"[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) جريدة الراية، عدد 18، 23 مارس/ آذار 1992.

(3) المصدر نفسه.

هــذا، ولم تســلم مظاهــر المعاملات الاجتماعيــة والســلوكات الفردية داخل المجتمــع، مــن نقد واتهام من طرف الحركة، "ومع التبرج والاختلاط في المســابح والشــواطئ والشــوارع والحفلات ومع التشــجيع المتواصل لذلك في المؤسســات التعليمية والإعلامية والمهنية شــاع الزنا وكثرت البغايا المحترفات تتنافســن الفتيات الهاويات وكثر اللقطاء وارتفعت نســبة الطلاق وقلَّت حالة الزواج وشــاعت الخيانة الزوجية وانتشرت الأمراض الجنسية"[1].

ت. حدود التحولات في تشخيص الواقع السياسي

علــى المنوال الذي وســمت به الحركة المجتمــع بالانحراف والزيغ في بعض مظاهره عن الدين الإســلامي، تحدث البيان المذكور عن انحراف في الســلطة عبر تدبير سياســاتها العامة، التي تفتقد في نظر الحركة لقيم وروح الدين. فعلى المستوى التعليمي، ترى الحركة أن السياســة التعليمية لم تراعِ بشــكل كاف مبادئ الإســلام، سواء في "تذبذب سياسة التعريب" "مقابل تشجيع متَواصل للفرانكفونية"، ثم "ضعف حصــص العلوم الإســلامية في مراحل التعليم العام وتركيزهــا في حصة قليلة لمادة التربية الإسلامية". أيضًا "تدريس موضوعات تكرِّس بشكلها الحالي النفور من الدين والتشــكيك في صدق عقائده وعدل شــرائعه". هذا، ولم تسلَمْ بعض أشكال التنظيم الداخلي للمدارس من نقد الجماعة، خصوصًا في شأن "اختلاط الفتيان والفتيات في جميع مراحل التعليم من غير قيد ولا شرط"[2].

أما على مســتوى السياســة الإعلامية، فترى الحركة أن البرمجة المعتمدة على "كثرة الأغاني المائعة والرياضات الملهية والأفلام الفارغة والإشهار الماجن"، ينعكس على تصرفات وسلوكات الجيل الصاعد الذي لا ترى فيه الحركة إلا "جيلًا تائهًا فارغًا لا تشــجع تصرفاته على التفاؤل بل تبعث على القلق وعدم الاطمئنان"[3]. في مقابل ذلك، تدعو الحركة إلى اعتماد برامج دينية وعلمية "ترفع من وعي الشــعب وتعلمه كيف يصلح دينه ودنياه"[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

هذا، ولم تسلم المعاملات الاقتصادية التي تعتمدها الدولة في سياساتها التجارية مـن نقـد الحركة خصوصًا في المعاملات المالية القائمة علـى الفوائد. يقول البيان: "شـيوع التعامل بالربا وقيام المؤسسـات المالية وما تديره من استثمارات وما تأخذه أو تعطيه من قروض على أساس المعاملات الربوية المحرمة"، ثم "إثقال كاهل الدولة بالديون الخارجية وارتفاع فوائدها باسـتمرار"، ثم "إشـاعة نفسية المستهلك واستيراد النموذج الليبرالي". فبالنسبة للحركة، فإن أسباب التخلف الاقتصادي "نشأت من الظلم الذي يلازم الربا". لهذا، فالحركة طالبت "باقتصاد مسـتقل قائم على تعاليم الإسـلام التي تحرِّم الربا والغش والاحتكار واستغلال الأجير والتشجيع على العمل والمبادرة الحرة والإنتاج"[1].

وتجـدر الإشـارة إلى قضية مهمـة أثارها البيان، والتي تدفـع إلى التركيز على مسـألة حدود المراجعات التي أقامتها الحركة إلى حدود بداية التسـعينات، والمتعلقة بمستويات التشريع والقانون داخل الدولة المغربية. وهي مسألة في غاية من الأهمية، حيـث سـتمكِّننا من قياس درجة الاعتدال في الطرح الفكـري والمذهبي الذي بلغته الحركة. فبالنسـبة للحركة، فإن "التشـريعات المعمول بها في محاكمنا بعد أكثر من ثلاثين سـنة من الاسـتقلال مأخوذة عن القوانين الأوروبية، فتعطل بذلك شـرع الله وحلَّت المحاكم المدنية محل المحاكم الشرعية، وانحصر القضاء الشرعي في قضايا الأحوال الشـخصية، فكان ذلك مما أثلج صدر المسـتعمر الذي ظل لسـنين عديدة يعمـل على عزل الإسـلام عن قيادة الأمة وتثبيـت العلمانية القائمة على فصل الدين عن الدولة مكانه". لتنتقل الحركة إلى الدعوة إلى إقامة الحكم باسـم الإسلام والذي يعني من منظور الحركة "أن تصوغ مبادئه أنظمتنا القضائية والإدارية والتربية الداخلية والخارجية والصحية والرياضية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وما إقامة الحدود إلا جزئية واحدة في فرع واحد من فروع هذه الشريعة العامة التي أغنانا الله بها عن شرائع الجاهلية"، "أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكمًا لقوم يؤمنون"[2]. لتوجه الحركة بعد ذلك طلبها نحو المسؤولين والرأي العام الوطني على "أن يعملوا على تطبيق الشريعة الإسلامية في الميادين التي لا تُطبَّق فيها ويُسمح للإسلام بالدخول

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

إلى المجالات التي لا تسـمح له بالدخول إليها بعد من حياتنا السياسـية والاجتماعية والاقتصاديـة وبذلـك نكون مؤمنين حقًّا"[1]. قبل أن توجه الحركة سـهام نقدها قبالة التدبيـر الإداري، الـذي لا يخلو من شـوائب في نظر الحركة خصوصًا في مسـألة ترخيصهـا لفتح "متاجر بيع الخمر"؛ إذ ورد في البيان: "إن دين دولتنا هو الإسـلام، فكيف تدين دولتنا بالإسـلام وترخص بفتح الخمارات وهي تعلم أن الذين يرتادونها ليسوا أجانب بل مغاربة مسلمين"[2].

تثير المقتضيات الواردة سـابقًا مجموعة من التساؤلات والافتراضات، الخاصة بالمدى الذي ذهبت فيه حركة المراجعات الفكرية والتنظيمية التي أقدمت عليها حركة "الجماعة الإسـلامية" إلى حدود بداية التسعينات من القرن الماضي، والتي إن كانت قد أقرَّت تصالحها مع الدولة والمجتمع إلا أن هذه المصالحة ظلت تعتريها مجموعة من المحددات والتجليات.

فأما من حيث المحددات التي تأسست عليها هذه المراجعات، نجدها قد قامت بداية على القطع الجذري مع كل أشكال العنف، كما كان معتَمَدًا داخل "حركة الشبيبة الإسـلامية". ثانيًا: القطع مع العمل السـري، والذي بقدر ما كان يؤرِّق عمل الحركة، كان يؤرق توجه الدولة في محاصرة هذا التنظيم وردع ممارساته التنظيمية. هذا، إلى جانب محدِّد ثالث تحكَّم في هذه المراجعات، هو التراجع عن الفكر الانقلابي القائم على السعي إلى تحقيق التغيير الجذري للنظام، وما يترتب على ذلك من معاداة للدولة ورموزها وثوابتها التاريخية.

لكـن بالمقابل، لـم تصل تجليات هذه المراجعات إلى التخلي عن المشـروع الرامي إلى إقرار مظاهر الشـريعة داخل الدولة ومؤسسـاتها الرسمية، وأيضًا التصالح مع التدين الشـعبي وسـلوكاته ومعاملاته التي يُقرُّها ويسمح بها القانون؛ الأمر الذي يدفعنا إلى التوقف عند ثلاث خلاصات أساسية سوف تعتبر المقياس الذي نعتمده في دراسة درجة التحولات التي ستُقدم عليها الحركة طيلة عقد التسعينات وما بعده، وهي:

أولًا: ظَلَّ موقف الحركة من مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية ثابتًا؛ إذ بالرغم من غياب شعارات من قبيل "الإسلام هو الحل"، و"القرآن دستورنا" التي كان يجري رفعها

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

في السابق إلا أنه ضمنيًّا وبتفحص دقيق للخطاب الذي تتبنَّاه الحركة، يظل استحضار البُعد التقليدي لإقامة الدولة الإسلامية حاضرًا في تمثلات ومدركات الجماعة.

ثانيًا: نظرة الحركة للمجتمع؛ إذا كانت في السابق تأطَّرت بكتابات وخطابات المرجعية الإخوانية، التي تذهب إلى تجهيل المجتمع ووسمه بالكفر والطغيان، فإن تحولها قد تجاوز مستويات الصدام مع المجتمع مع الاحتفاظ بتوصيف نقدي له يقوم على مفهوم "الانحرافية"، كما تناولناه سابقًا، وهو ما يجعل الحركة في مقام استعلائي عن المجتمع بمختلف مكوناته، وهو أسلوب ينمُّ عن فرض الوصاية على المجتمع، ويشكِّك في الانتقال الكلي نحو الإقرار بالاختلاف والتعددية السياسية والأيديولوجية.

ثالثًا: علاقة الخطاب الدعوي بالسياسي، فالملاحظ أن هذا التمازج ظل يفرض ذاته على عمل الحركة وممارساتها وخطاباتها، وهو ما يتعارض مع القوانين والمشروعية الدينية للمؤسسة الملكية بالمغرب، التي يرجع لها سلطة احتكار الجمع ما بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

فكان توجه الحركة للسعي للانخراط في العمل السياسي، بعد أن أقدمت على تغيير اسمها إلى "حركة الإصلاح والتجديد"، وفق هذه المعايير التي ظلت عالقة في بناء تصوراتها وتمثلاتها للدولة والمجتمع.

في محصلة ما سبق؛ يمكن اعتبار مرحلة "حركة الجماعة الإسلامية"، مجرد محطة للمراجعة الفكرية والسياسية بهدف ترميم البناء التنظيمي والتصالح مع مكونات الدولة والمجتمع، حيث ابتعدت فيها الجماعة عن جميع أشكال العمل السياسي المباشر، لتخوض نقاشًا داخليًّا يمهِّد للمرحلة المقبلة.

وتتمثل أهم معالم الخط الجديد بتجاوز النزعة الصدامية الاستعجالية، ومحاولة فهم تعقيد الواقع الاجتماعي والسياسي واعتماد الواقعية العملية، مجسَّدة في مبادئ التدرج التي تعني مراعاة الظرف الزماني وسيرورة التحول ومبدأ المشاركة والتفاعل الذي يعني القبول المبدئي بالواقع السياسي القائم كإطار للعمل وعدم الدخول في صراع جذري مع أي طرف. ثم مبدأ التعاون مع الغير الذي يعني فتح إمكان التحالفات الظرفية والبراغماتية، وبذلك يتبين أن وقع التجربة السياسية السابقة يتحكم إلى حدٍّ بعيد في طبيعة ردَّة الفعل الموالية، وكذلك محتوى المراجعات التي أُنجزت، والتي

يمكــن فهمها بشــكل واضح في إعادة تأســيس العلاقة بالدولــة والمجتمع[1]. وهي السمات التي ستتسم بها المراجعات اللاحقة التي ستُقْدم عليها الحركة، كلما حققت تراكمًا في ممارستها السياسية والاجتماعية.

ثانيًا: تموجات الانخراط في الممارسة السياسية: الاندماج الحذر

لقد تبيَّن من حدود المراجعات التي أقدمت عليها حركة "الجماعة الإســلامية"، أننا ما زلنا إزاء حركة عقيدتها الانخراط في المجال السياسي عبر تعبئة الموارد الدينية، وأساليب العمل الدعوي والاجتماعي، القائم على توظيف الدعوة من أجل بلوغ أهداف سياسية، قوامها إقامة نظام يمتح كينونته من "الشريعة الإسلامية".

بيــد أن صلابة النظام السياســي ومنظومته القيمية، أدت بالحركة الســاعية إلى الاندماج في العملية السياســية، إلى تقديم المزيد من المراجعات التي أســفرت عنها تحولات أخرى، شكَّلت سنوات التسعينات أبرز تجلياتها وتمظهراتها.

1. استيعاب متغيرات بنية الفرص السياسية

لقد شــكَّلت مرحلة الثمانينات من تاريخ "حركة الجماعة الإســلامية"، مرحلة البحث عن شــرعية الوجود، والاســتمرار في المشهد السياسي والدعوي عبر تكريس مجموعة من المراجعات التي أفرزت تحولات جمة، ســواء على مســتوى الخطاب الحامل لمشــروع الحركة أو على مستوى الممارسة التي اتخذتها الحركة كأداة لتبرير وجودها.

ومع الانفتاح السياسي الذي دشَّنه الراحل "الحسن الثاني" مع بداية التسعينات، عبر إقرار جملة من الإصلاحات المؤسســاتية، ســواء على مستوى حقوق الإنسان أو على مســتوى البنية المؤسســاتية والقانونية للمملكة، كان من أبرز نتائجها البحث عن مســلك للتوافق ما بين أحزاب الحركة الوطنية المعارضة والنظام السياســي ودخول المغرب ضمن ما أضحى يسمى بنظام العولمة، هذا إلى جانب مجموعة من التغييرات التــي أفرزتهــا المنظومة الإقليميــة، خصوصًا التداعيات التي خلَّفهــا صعود الحركة الإسلامية بالجزائر.

---

(1) محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، **الإسلام السياسي ومأزق الحداثة**، مصدر سابق، ص 455.

في ضوء هذه المتغيرات، استثمرت "حركة الإصلاح والتجديد" وهي "حركة الجماعة الإسلامية" سابقًا، المراجعات التي أقدمت عليها في عقد الثمانينات، من أجل توسيع مجال الفرص أمامها لتحقيق أهدافها بالاندماج الشرعي في المشهد السياسي المغربي.

وقد تمثلت أولى الخطوات لتحقيق ذلك في استيعاب المتغيرات الطارئة، سواء على مستوى البيئة الداخلية للنظام السياسي المغربي أو على مستوى بيئته الخارجية؛ وهو ما أدى إلى بروز المزيد من المراجعات التي مسَّت بالأساس البنية التنظيمية للحركة وأيضًا القواعد المؤطِّرة للتنشئة الدينية والسياسية من داخلها، والتي كانت لها انعكاسات كبيرة تمثل أبرز تمظهراتها في الشكل الذي أخذته الحركة نهاية عقد التسعينات.

كما تناولنا سابقًا، يهتم مفهوم "بنية الفرص السياسية" في حقل الحركات الاجتماعية، برصد البيئة السياسية التي تشتغل داخلها الحركات السياسية والاجتماعية، والتي يمكن لها أن تكون عاملًا دافعًا نحو تطور الحركة واستمرارها. ويهتم بذلك مفهوم "بنية الفرص السياسية" بتحليل الظروف المتغيرة التي تطرأ على بنية النظام السياسي، والتي من شأنها أن تُحدث انفتاحًا في بنية الفرص السياسية، وهو ما تستثمره الحركات من أجل تحقيق بعض المكاسب التي تخدم أهدافها وتوجهاتها التي قامت عليها. فوفق "جيف جودوين"Jeff Goodwin و"جيمس جاسبر" James Jasper ، أحد مطوِّري نظرية "بنية الفرص السياسية"، تعتبر "التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية عوامل مركزية في بروز انفتاح في الفرص السياسية أمام المنظمات والحركات الاجتماعية والسياسية (وهو ما يسمى ببنى التعبئة Mobilizing Structures)، مما يفضي إلى التحرير الإدراكي (عملية التأطير Framing Process) وتطور الحركة وتقوية وجودها في الميدان"[1].

من هذا المنطلق، تكتسي المتغيرات الناتجة عن التحولات التي يُقدِم عليها النظام السياسي، دورًا مركزيًّا في خلق الانفتاح في الفرص السياسية، التي إذا ما جرى

(1) Jeff Goodwin and James M. Jasper, Caught in a winding, snarling vine: The structural bias of political process theory, **Sociological Forum**, Vol. 14, no. 1, (1999) , p. 37, https://bit.ly/2tY2Kqi.

استثمارها من قبل الحركات والتنظيمات، فمن شأنها أن تؤسس لشرعية مطالبها وأن تقوِّي من فرص وجودها واستمرارها.

وهو ما التقطته الحركة الإسلامية المغربية المتمثلة في "حركة الإصلاح والتجديد"، من خلال الإقدام على استثمار الإشارات التي أرسلها النظام السياسي المغربي، بداية من التسعينات، من أجل تجديد التوافق مع أحزاب الحركة الوطنية المعارضة، والبحث عن سبل وجودها من داخل المؤسسات الساهرة على تدبير الشأن العام، بعد أن قضت سنوات عديدة في معارضة السلطة السياسية.

أ. متغيرات البيئة الداخلية: استيعاب بنية الفرص السياسية

ظهرت بعض بوادر الانفتاح السياسي في المغرب مع بداية التسعينات من القرن الماضي، عبر تدشين سلسلة من الإصلاحات المؤسساتية، وإقرار جملة من المبادرات في اتجاه إصلاح الإدارة المغربية وبنيتها القانونية، وقد تكلَّلت كل هذه الإصلاحات بتدشين إصلاح دستوري كتوجه من النظام السياسي نحو إقرار مصالحة شاملة مع تيارات الحركة الوطنية المعارضة.

وقد شكَّلت أول خطوة في باب هذه الإصلاحات تأسيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان سنة 1990، كهيئة استشارية تُعنى بحقوق الإنسان والنهوض بها، ومراقبتها على المستوى الوطني في نطاق صلاحياتها المنصوص عليها في الظهير المنشئ لها. كما أحدثت في ذات السياق، بتاريخ 11 نوفمبر/ تشرين الثاني 1993، وزارة حقوق الإنسان كقطاع حكومي لإعداد وتنفيذ سياسة الحكومة، المتعلقة بالدفاع عن حقوق الإنسان واحترامها والنهوض بها والمساهمة في إرساء دولة القانون[1].

واستمرارًا على هذا النهج، أقدم المغرب على الانتقال من مرحلة القضاء الموحَّد إلى القضاء المزدوج، وذلك عبر إحداث المحاكم الإدارية؛ فقد شكَّل إصدار قانون 90-41 نقلة نوعية في إقرار حق المرتفق تجاه المرفق العام، وكانت هذه أيضًا من الإصلاحات المؤسساتية البارزة التي أقدم عليها المغرب في تلك الفترة.

في ذات السياق، أقدم المغرب على إجراء استفتاء دستوري يوم 4 سبتمبر/ أيلول

(1) المجلس الوطني لحقوق الإنسان، "تطور حقوق الإنسان على المستويين الدولي والوطني"، 13 ديسمبر/ كانون الأول 2009، (تاريخ الدخول: 17 أبريل/ نيسان 2016): https://bit.ly/35RJlEH.

1992، والذي جاء بإصلاحات تهم صلاحيات مجلس النواب، وصلاحيات الحكومة، في استجابة لبعض مطالب الكتلة الديمقراطية، التي كانت قد تقدمت بمذكرات دستورية تقضي بتوسيع صلاحيات المؤسسة التشريعية والحكومية.

وفي يونيو/ حزيران من سـنة 1990، سـيطلب العاهل المغربي الراحل، الحسن الثاني، مـن الأحزاب المنحدرة عن الحركة الوطنيـة تهيئة مقترحات قصد المراجعة الدستورية القادمة[1]؛ وهو ما شكَّل إحدى الخطوات المهمة نحو الانفتاح على أحزاب المعارضة، التي ظلَّت في غير توافق تام مع المؤسسـة الملكية منذ حصول المغرب على الاستقلال.

ففـي24 يونيو/ حزيران 1992، التقى الملـك الراحل بالديوان الملكي مع قادة الكتلة الوطنية، وعلى رأسهم: "محمد بوستة"، الأمين العام لحزب الاستقلال، و"عبد الرحمن اليوسـفي"، الكاتب الأول لحزب الاتحاد الاشـتراكي، و"عبد الله إبراهيم"، الأمين العام للاتحاد الوطني للقوات الشعبية، و"علي يعته"، الأمين العام لحزب التقدم والاشـتراكية؛ ثم "محمد بنسـعيد آيت يدر"، الأمين العام لمنظمة العمل الديمقراطي الشـعبي؛ وذلك في خطوة نحو إقرار إصلاحات مؤسسـاتية في توافق مع الأحزاب المعارضـة، التـي اجتمعت في إطار الكتلة الديمقراطية، من أجل توحيد صفها بإقرار مراجعات دستورية تعزز مكانة السلطة التنفيذية بقيادة الوزير الأول، والسلطة التشريعية عبر تقوية مكانة مجلس النواب.

وقد عرف المشهد السياسي بهذا الصدد دينامية حيوية على مستوى النقاش العام، خصوصًا وأن أحزاب الكتلة عمدت إلى تدشين سلسلة من المهرجانات الخطابية، من أجل بسط تصوراتها التي أقرَّتها في المذكرات التي قدمتها للديوان الملكي.

وقـد جـاء جواب الملك على المنحى الذي أخذه هذا النقاش، في خطاب عيد الشباب الذي ألقاه العاهل المغربي بتاريخ 8 يوليو/ تموز 1992، ومما جاء فيه: "بعد أن أخذنا نحن تلقائيًّا من الأحزاب السياسية أن تعطينا وجهات نظرها، وتُغنينا باقتراحاتها فيما يخص تعديل الدسـتور، فهناك من الأحـزاب من أجابنا كتابة، وهناك من أجابنا

(1) Benmessaoud Tredano, Democratie Culture Politique et Alternance, **Les Editions Maghrebines**, (Casablanca, Octobre 1996), p. 32.

خطابًا؛ ولم تكن استشاراتنا محصورة في حزب دون حزب، أو هيئة دون هيئة"[1].

استجابت المؤسسة الملكية بشكل كبير للمطالب الدستورية لأحزاب الكتلة الديمقراطية؛ فعلى المستوى المؤسساتي تم إنشاء المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان والمجلس الدستوري ورفع الجهة إلى مستوى مؤسسة دستورية. أما على مستوى الإجراءات التدبيرية، فقد شهد مغرب التسعينات طفرة نوعية في مجال حقوق الإنسان، تميزت بسيادة هامش كبير من حرية الرأي والتعبير. مما مكَّن من تحقيق تقارب فعلي بين الملكية وأحزاب الكتلة تُرجم بالشروع في تدشين مسلسل التناوب التوافقي.[2]

على ضوء هذه المتغيرات؛ شكَّل عقد التسعينات في مسار حركة "الجماعة الإسلامية" التي ستغير اسمها مع مطلع سنة 1992 إلى "حركة الإصلاح والتجديد"، محطة بارزة في انفتاح نوافذ الفرص السياسية من أجل تأكيد وجودها التنظيمي، وانخراطها الفعلي في المشهد السياسي المغربي. فعناصر الفرص السياسية التي تحدث مؤسسيًّا أو بشكل مستقل عن الفاعلين السياسيين وفق نظرية "بنية الفرص السياسية"، تلعب دورًا بارزًا في انفتاح الفرص السياسية، وبناء عليه، تعتبر كل من المؤسسات السياسية والإجراءات الرسمية، من العناصر الرئيسة الثابتة لبنية الفرص السياسية[3]؛ وهو ما التقطته أطر الحركة بشكل براغماتي، من أجل الإقدام على مزيد من المراجعات، وتأصيل شكل مشاركتها في الحياة السياسية؛ إذ استغلت الحركة هوامش الانفتاح السياسي الذي أقدم عليه العاهل المغربي الراحل "الحسن الثاني"، من أجل تجديد طروحات مشروعها الهوياتي ونشاطها السياسي والدعوي، فقد أدركت الحركة حجم الفرصة المتاحة أمامها، لتفصح عن مجموعة من المراجعات المشيدة بطبيعة الإصلاحات التي أقدم عليها النظام السياسي، عبر التصويت الإيجابي على دستور 1992، والإشادة بالخطوات التي أقدم عليها الملك الراحل في إقرار مصالحة

---

(1) سلسلة خطب وندوات صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني، (الرباط، منشورات وزارة الإعلام، 1992).

(2) محمد زين الدين، "الإصلاحات الدستورية والسياسية في مغرب التسعينات"، **مجلة فكر ونقد**، (الدار البيضاء، عدد 64، ديسمبر/ كانون الأول 2004)، ص 63.

(3) Katrina Morgan, "Considering Political Opportunity Structure: Democratic Complicity and the Antiwar Movement", (PhD Thesis, Haverford College, Department of Political Science, 2006), p. 17.

مع أحزاب الحركة الوطنية، والسهر على تجويد مدونة الانتخابات بما يحفظ نزاهتها، حتى يضمن مشاركة أحزاب الكتلة الوطنية بها.

ب. متغيرات البيئة الخارجية: بناء الفرص السياسية

شــكَّلت بداية عقد التســعينات مرحلة فاصلة وفارقة في تاريخ "حركة الجماعة الإســلامية" (الإصلاح والتجديد)، فمن خلالها ســيتحدد مصير الجماعة ســواء في علاقتهــا بالســلطة السياســية، أو في علاقتها مــع باقي الفاعلين السياســيين؛ حيث ضخَّت عملية المراجعة النقدية التي أقدمت عليها الحركة خلال عقد الثمانينات على المســتوى الفكري والسياســي والتنظيمي، دينامية جديدة في دماء الحركة، مما أعطى انطباعًا بســلمية مشــروع الحركة؛ الأمر الذي أسفر عن بناء نوع من الثقة تجاهها، لم تتأكد بشــكل كلي حتى استرســلت الحركة في اســتثمار فرص هذه الثقة، وذلك عبر الإقدام على مزيد من المراجعات النقدية سواء على مستويات خطابها أو على مستوى ممارستها في الميدان.

وفي هذا الإطار، لم يقتصر عمل الحركة في اســتثمار المتغيرات الظاهرة بالبيئة الداخلية للنظام السياسي المغربي، ولكن أيضًا في استثمار المناخ الإقليمي والدولي، الــذي أضحى ينتج فرصًا أخرى اســتثمرتها الحركة بشــكل إيجابــي لتزكية وجودها الشرعي بالمشهد السياسي المغربي.

فقــد باتت "حركة الإصــلاح والتجديد" مدركة تمام الإدراك، طبيعة الاضطراب الذي أصاب البيئة الخارجية، خصوصًا ما أســفرت عنه تجربة الســلطة الجزائرية مع حركة "الجبهة الإسلامية للإنقاذ"، وما تولَّد عن هذه العلاقة المتوترة من أحداث دموية، انعكست سلبًا على مجموع المجتمع الجزائري نظامًا وشعبًا.

خلقت هذه الأحداث توجسًا من طرف السلطة السياسية بالمغرب؛ وهو ما يفسر إقدامهــا على حملة من الاعتقالات في صفوف أعضاء "جماعة العدل والإحســان"، تحرزًا لما يمكن أن يشكِّلوه من خطر على الاستقرار السياسي، جرَّاء ما يحملونه من أفكار معارضة للشــرعية التاريخية والدينية للمَلَكية؛ فتم فرض الحصار على مرشــد الجماعــة بتاريخ 30 ديســمبر/ كانون الأول 1989، ليتلــوه الإعلان عن حل الجماعة بتاريخ يناير/ كانون الثاني 1990، ثم اعتقال أعضاء مجلس الإرشــاد في الحادي عشر من نفس الشهر.

من جهة ثانية، فأمام إقرار جميع الفاعلين السياسـيين في المغرب بقوة حضور التيار الإسـلامي، أضحت المراهنة على صناديق الاقتراع بمشـاركة الفاعل الإسلامي عملية غير مضمونة النتائج، لذلك تم تسييج الخيار الديمقراطي بالتركيز على المشروعية التاريخية، فبدأ الحديث عن ضرورة بعث التوافق الذي كان قائمًا بين العرش والحركة الوطنيـة في إطار المطالبة بالاسـتقلال، وبعث التعاقد بيـن العرش والحركة الوطنية كضمانة أساسية لتأهيل البلاد للانخراط في القرن المقبل[1].

ليس ببعيد عن الجزائر، اسـتحضر "زين العابدين بن علي" الرئيس التونسـي، تجربة الإسـلاميين بالجزائر التي سمحت فيها السـلطة السياسية بقيام حزب سياسي "جبهة الإنقاذ"، في سبتمبر/ أيلول 1989، وأدرك طبيعة الآليات التي يستخدمها التيار الإسلامي لاستقطاب أتباعه ومناصريه، لذلك رفض رفضًا قاطعًا السماح بقيام "حزب النهضة" ذي المرجعية الإسلامية[2].

منـاخ البيئـة الخارجية هذا ألقى بظلاله على علاقة السـلطة السياسـية بحركة "الجماعة الإسـلامية"، التي أقدمت – كما تطرقنا سـابقًا – على تغيير اسمها لحركة "الإصلاح والتجديد" حتى لا تعطي الانطباع بأنها تمثل مرجعية وتصورًا جديدًا للدين، وحتى تنفي عن عاتقها صفة التمثيلية والاحتكارية للمرجعية الإسلامية.

وفي سـبيل ترسـيخ هذا التصور، أقدم أعضاء الحركة، بمايو/ أيار 1992؛ على تقديم طلب الترخيص لتأسيس حزب سياسي أسموه بحزب "التجديد الوطني"، والذي بالرغم من تأكيد أعضاء الحركة على أن مرجعيته هي مرجعية سياسية ومدنية، مع نفي أية صلة وارتباط ما بين مشـروع الحركة ومشـروع الحزب، إلا أن السلطات رفضت الترخيـص له، وجرى إرسـال مبعوث من القصر يُثنـي على أعضاء الحركة من أجل التراجع عن فكرة تأسيس الحزب والمشاركة في العملية الانتخابية، وذلك نظرًا لعدم مواتـاة الظرفية الخارجية والإقليمية لذلـك. ويقول "عبد الإله بنكيران"، قائد الحركة آنذاك: إن "الحسـن الثاني، لأول مرة في حياته وأظن لآخر مرة، أرسـل إليَّ السـيد، أحمد بن سـودة، الذي حصل على هاتفي، وزُرْتُه، وقال لي: إن الحسـن الثاني يقول

(1) حديث القيادي الاشتراكي، محمد اليازغي، أمام اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، عدد 6 نوفمبر/ تشرين الثاني 1994.

(2) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: محمد ضريف، **الإسلام السياسي في الوطن العربي**، (الدار البيضاء، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992)، ص 158.

لك إنه ليس الوقت لكي تشارك في الانتخابات، وقل له: ماذا تريد؟"[1]. وهو السؤال الذي يفسِّر سلوك السلطة السياسية تجاه الحركة آنذاك، هو توجهها الحثيث نحو احتواء الحركة وضمِّها لنسقه.

وبهذا الصدد، وبمزيد من التوضيح، يقول "عبد الإله بنكيران": "تمخض، سنة 1992، نقاش داخلي، والذي كان ممتدًّا منذ سنة 1988 في اتجاه تأسيس حزب سياسي، مع الأسف فقد تعاملت الدولة بطريقة سلبية ورفضت تأسيس هذا الحزب. بعد عقد اجتماع بمجلس الشورى قمنا بتحضير الوثائق وتم كتابتها وتوقيعها؛ إذ لم يكن عندهم أي خبر بأي شيء وعندما وضعت الطلب اهتزت المقاطعة، وجاؤوا بشخص يستوضح الأمر...وعند رفض الترخيص لحزب التجديد، أدركنا أن الدولة لم تكن مستعدة لتقبلنا في المشهد السياسي كطرف سياسي"[2]. وبهذا الصدد، يؤكد "بنكيران": "أنه بعد ما وقع بالجزائر وبالسودان، بدأ الإخوان يقتنعون بأن العمل يجب أن يذهب بطريقة تدريجية وهادئة، حتى لا نصل إلى نتائج لا نحتملها ولا يحتملها الوطن معنا"[3].

موقف الحركة بعد هذا المنع لم يتسم بالرعونة؛ ولا بأي شكل من أشكال التصعيد، بل اتجهت الحركة نحو خلق فرص سياسية لفتح قنوات الحوار والتواصل مع السلطة السياسية، وهو ما يعني مزيدًا من المراجعات في المواقف والخطاب الفكري للحركة، من أجل بناء جسور الثقة مع السلطة.

حول هذا الأمر، يوضح عبد الإله بنكيران: "كانت هناك محاولات لطرق الأبواب، وكان عندي شعور بأن حركتنا تعاني من سوء فهم، يمكن أن يؤدي لأشياء غير مجدية لأبناء الحركة وللدولة أيضًا، ولهذه العملية ثمن في المغرب. فمحاولة الاتصال بالسلطة تجرُّ على صاحبها الكثير من الأسئلة والانتقادات وأنا لم أكن أبالي بهذه النوعية من الانتقادات لأنني كنت واعيًا بها، وأعتقد أنني كنت أتحرك بفضل الله عز وجل وبوعي لأجل المصلحة، وأنا أرى أن محاولة الاتصال بالجميع للتخفيف

(1) رشيد مقتدر، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 59.

(2) المصدر نفسه، ص 56 و57.

(3) لقاء تلفزي مع عبد الإله بنكيران، بقناة الحوار الفضائية، (الحلقة الرابعة)، 18 ديسمبر/ كانون الأول 2011، (تاريخ الدخول: 17 أبريل/ نيسان 2015): https: / /bit.ly /3a9dCSK.

من الأذى أو إزاحة عرقلة من الطريق هي عمل صالح"[1].

إذا كانت متغيرات البيئة الخارجية لم تسمح للحركة بالمضي قدمًا نحو تأسيس حزب سياسي، والدخول لغمار الممارسة الانتخابية والمنافسة السياسية إلا أنها قدمت لها مجموعة من الفرص السياسـية من أجل ترسـيخ وجودها، خصوصًا أنها لم تلاقِ تضييقًا تنظيميًّا من قبل السلطة السياسية.

فقد اقتنع أعضاء الحركة بأن وجودهم داخل الساحة السياسية، لن يكون بالعملية اليسيرة ولن يتحقق إلا عبر مسلسل من الاندماج التدريجي في المجتمع السياسي. لهذا عمدوا إلى استثمار الفرص السياسية المتاحة أمامهم تنظيميًّا، عبر مزيد من النقد الذاتي داخليًّا، وفتح قنوات الحوار سواء مع السلطات الرسمية، أو مع باقي الفرقاء السياسيين.

- **التكيف مع خصوصية الإسلام الرسمي**

مـن الخطـوات التي أعقبـت فترة البحث عن الشـرعية القانونية التي سـعت إليها الحركة خلال بداياتها التأسيسـية بعقـد الثمانينات، كانت خطوة ملاءمة خطابها وطروحاتها مع الخصوصية الإسـلامية المغربية؛ فقام الرهان على التخلص من إرث الفكر الإخواني، الذي طبع ممارسة وخطاب أعضاء الحركة. وذلك في سبيل استكمال مسار الاعتدال وكسب المزيد من الثقة من طرف السلطة السياسية، بالتأكيد على أنها حركة دعوية إصلاحية وفق الخصوصية المغربية.

والتكيف مع الخصوصية الإسلامية المحلية، اقتضى في بداية الأمر قبول العمل تحت مظلة الشـرعية الدستورية المغربية التي قوامها الملكية الدستورية، والمشروعية الدينية للملك؛ وهو ما يعني أن الحركة راجعت كل مقولاتها التي تنعت نظام الحكم بالطاغوت، وأنه بعيد عن تطبيق الشريعة الإسلامية وكونه نظامًا يعادي الحركات ذات المرجعية الإسلامية.

يقول "عبد الإله بنكيران" في هذا الصدد: "قبلنا الملكية الدسـتورية وانتبهنا إلى أهمية الصفة الدينية للملك، وأننا كلنا نخرب بيوتنا بأيدينا، فالصفة الدينية للملكية هي مكسـب للدين وإن التفريط فيها سـيكون مصيبة لا يعلم إلا الله نتائجها، وأن نكون في دولة دينية اسمها المملكة المغربية ينص دستورها أنها دولة إسلامية، خير من أن

(1) رشيد مقتدر، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 56.

نكون في دولة علمانية تمنع الحديث عن الإسـلام في السياسـة كما هو الحال في التجربة التركية"[1]. ويعتبر ترويج الحركة لهذه الدراسـة تعبير عن أنها أضحت مدركة تمام الإدراك أن المؤسسة الملكية بالمغرب، لا يمكن أن تسمح لها بمنافسة أو منازعة شـرعيتها الدينية؛ وهو ما اجتهدت الحركة في تكريسـه خطابًا وممارسة، خلال فترة بداية التسعينات، وحتى استكمال عملية الاندماج في حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" بقيادة عبد "الكريم الخطيب"، في يونيو/ حزيران 1996.

بعدما كانت الحركة تعتمد على كتابات "ابن تيمية" و"ابن القيم"، و"سيد قطب" و"الشيخ الألباني"، وتتبنى على الصعيد الدعوي النموذج الإخواني المصري، السلفي المنفتـح عقديًّا، تحولت بعد ذلك إلى الاهتمام بعلماء المغرب القدماء والمعاصرين، بنوع من الوعي بضرورة ربط التجربة فكريًّا بالوطن[2]. وهذا المنحى لم يتأتَّ اعتباطًا ولا صدفة، ولكن نتيجة وإفرازًا، لنقاش داخلي متشـعب، استنكر من خلاله مجموعة مـن أعضاء الحركة عملية الانسـلاخ من الفكر المؤسِّـس والجامع لأعضاء الحركة حول الجماعة. بيد أن اقتحام المجال العام الرسمي، وبروز تيار يدفع نحو الانخراط الشـرعي والعلني في قضايا المجتمع، كان له أثر كبير في تغيير الكثير من القناعات الراسخة في أذهان بعض أعضاء الحركة، من تجربة "الشبيبة الإسلامية".

وحول الخصوصية المغربية ومغربة الخط السياسي للحركة، يقول "محمد يتيم": "اكتشفنا أن الوضع السياسي المغربي له خصوصياته، وأن خصوصيات المغرب تختلف عن المشـرق، وأن هذا الوضع يقتضي خطابًا جديدًا ورؤية جديدة للحركة الإسلامية بالمغرب، وبعدها تم تجاوز الفكر الانقلابي وفكر السـرية، وبدأت فكرة المشـاركة بمعناها العام تتبلور، وأن هذا المجتمع ليس مجتمع كفر وأنه مجتمع مسلم منحرف، وأنه يجب القيام بجهد دعوي تربوي إصلاحي، بمعنى الاقتناع بضرورة عدم إسـقاط التجربة المشرقية على المغرب"[3].

فخطاب الحركة نشـأ متأثرًا بفكر جماعة الإخوان المسلمين، وكما تطرقنا سابقًا فمعظم قادة الحركة أسسوا خطابهم الدعوي وفق الأطروحات التي روَّج لها الإخوان المسـلمون، عبر كتب ومصنفات "سـيد قطب" و"المودودي". بيد أن التفاعلات مع

(1) شهادة عبد الإله بنكيران، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 89.

(3) المصدر نفسه، ص 99.

الواقــع الجديــد الذي انخرطت فيه الحركة بداية مــن الثمانينات، دفعت قادة الحركة إلى وضع مسافة بينها وبين خطاب جماعة الإخوان المسلمين والبحث عن مسوغات بديلة، لخطابها الدعوي يتلاءم وخصوصية الإسلام المغربي. وقد استفادت الحركة في هذا الباب من النقاش الذي أثاره بعض المفكرين الإســلاميين في نقد تجربة ومســار جماعة الإخوان المسلمين.

إذ أدى انســداد الأفق الدعوي والسياســي أمام الحركة بحملها للفكر الإخواني، إلى التفكير في خيار يوائم البيئة المغربية، حتى تتفادى الاصطدام مع أطياف المجتمع المغربي، سواء السياسية المتمثلة في أحزاب اليسار المناوئة لخطاب سياسي بمرجعية إسلامية، أو من طرف مشايخ وعلماء المجالس العلمية الذين ظلوا يرون في خطاب الحركة بحمولته المشــرقية تعارضًا مع البيئة الإســلامية المغربية. أو في علاقتها من السلطة السياسية التي لم تكن تقبل بوجود مرجعية سياسية تحت أفكار إخوانية.

على ضوء ذلك، اضطرت الحركة إلى الاختيار بين تهميشــها وعزلها من طرف المجتمع، أو فرض خطابها المســتخرج من المرجعية الإخوانية، فاتجهت خلال بداية التســعينات إلى استكمال مراجعاتها لهذه المرجعية، وتدشين موجة من النقد الفكري لخطاب "ســيد قطب" و"المودودي"، يقول "محمــد يتيم" لتوضيح هذه النقطة: "من الناحية السياسية فأدب المحنة الذي كان يؤطِّر فكرنا قُمنا بمراجعته، فهو لا ينطبق مئة بالمئــة على واقع المغرب"[1]. خصوصًا فيما يتعلق بالنظرة للمجتمع ومختلف أطيافه وسبل الانخراط فيه وهو ما سيُبرز تدريجيًّا فقه المشاركة السياسية، الذي بدأ التأصيل له عبر مناقشــات داخلية كانت نتائجه ملموســة على أرض الواقع، عبر اتجاه الحركة نحو البحث عن إطار تنظيمي يؤطِّر فعلها السياسي.

- **المشاركة في جامعات الصحوة الإسلامية**

إن النظام المغربي لم يكن مختلفًا عن غيره من الأنظمة في الســعي إلى ضبط العلاقة بين الدين والمجتمع، وإبقاء المســألة الدينية بعيدة عن التســييس، وقد تعامل دائمًا بصراحة مع الحركات الإسلامية باعتبارها "زعزعة لعقيدة المسلم"، من دون أن يفقد وسائل احتوائها والتحكم في مسارها، سواء بتأصيل إسلامية الدولة عبر القوانين

(1) شهادة محمد يتيم، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 100.

والتشريعات، أو بعقد الندوات ذات الطابع الديني، كندوة الإمام مالك، في سنة 1980، وندوة القاضي عياض بمراكش، سنة 1981، وندوة البيعة والخلافة في الإسلام بالعيون، سـنة 1985، وبتأسـيس الجامعة الصيفية للصحوة الاسـلامية[1]. وقد التقطت "حركة الإصلاح والتجديد" هذه العناصر المؤسِّسـة لعلاقة النظام السياسـي بالشأن الديني، بكثير من البراغماتية؛ حيث لم تمر أية مناسبة دينية رسمية إلا وسَعَتْ إلى الانخراط بأنشـطتها بإيجابية وفعالية؛ وذلك في سـبيل فتح قنوات الحوار والتواصل مع السلطة السياسـية، حتى تعطي الانطباع بأنها لم تعد حركة معارضة لثوابت المملكة، بل هي مستعدة لاستثمار هذه الثوابت من أجل مزيد من تكريس الهوية الإسلامية للدولة.

تأسيسًـا على ذلك وبعد أن تناولنا في المحاور السابقة المراجعات التي أفضت "بحركة الإصلاح والتجديد" إلى مغربة تصورها للهوية الإسـلامية، وإلى اسـتيعابها للمضمون الفقهي والشـرائعي كما تنص عليه القوانين والنظم المعيارية في المغرب. اتجهت الحركة بغير قليل من المراجعة نحو إبراز ذلك على المسـتوى العملي، عبر ممارسـات تؤكـد من خلالها أن تحولها الفكري والتنظيمـي الذي أقدمت عليه، هو اختيار اسـتراتيجي ومنهجي، يرمي إلى إخراج الحركة من موقع العزلة والقطيعة، إلى موقع المشـاركة والمبادرة. وهكذا، كانت استجابتها للدعوات الرسمية من قبل وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية، وإن كانت جسًّـا للنبض من قبل السلطات السياسية، فرصة سانحة للحركة من أجل تطبيع وجودها على مستوى المشهد الرسمي.

وبناء عليه، اسـتجابت الحركة للدعوة الموجهة إليها، لحضور فعاليات الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية، وهي فعالية رسمية تم عقدها في ثلاث دورات (سنوات 1990، و1991، و1992)؛ تحت الرعاية الشـخصية للملك "الحسن الثاني" وبإشراف من وزير الأوقاف والشـؤون الإسـلامية آنذاك "عبد الكبير العلوي المدغري"؛ حيث شارك رئيس الحركة "عبد الإله بنكيران" في أول نسخة من الجامعة الصيفية للصحوة الإسـلامية سـنة 1990، وشـكَّلت بوابة لإيصال صورة الحركة واسـتعراض نظرتها وتوجهاتها، كما شـكَّلت أول فرصة للقاء قيادي من الحركة مع أعلى سـلطة سياسية بالبلاد، الراحل "الحسن الثاني"، الذي استقبل على شرفه ضيوف الجامعة.

---

(1) رضا الأعرجي، "خفايا عالم الحركات الأصولية السرية في المغرب"، **مجلة الوسط اللندنية**، (لندن، عدد 45، 7 ديسمبر/ كانون الأول 1992)، ص 22.

ولعل مستوى حماسة "عبد الإله بنكيران" لهذه البادرة كانت فائقة، لدرجة جعلت الرجل يرتجل كلمة غير التي تم الاتفاق على أن يلقيها بالجامعة، أبدى من خلالها توافق الحركة ومرجعية الدولة وثوابتها القائمة، هذه الحماسة المنطلقة كلّفته أزيد من إحدى عشرة ساعة من المساءلة من طرف أعضاء الحركة[1].

لكن بقراءة موضوعية لهذا السلوك، يمكن القول بأن الغرض منه بدرجة أولى هو بناء فرص سياسية، من أجل التوضيح لعموم الأطياف والتيارات الإسلامية الحاضرة في هذا الملتقى، على أن الحركة الإسلامية المتجسدة في "حركة الجماعة الإسلامية" (التجديد والإصلاح)، قد أقدمت على سلسلة من المراجعات في مواقف كانت تشكل حتى وقت قريب إحدى المرجعيات الأساسية التي تقوم عليها الحركة الإسلامية، وهي على سبيل المثال لا الحصر إقامة الشريعة والحدود والسعي نحو تأسيس مشروع الدولة الإسلامية.

وبخصوص تفاعل السلطة السياسية مع هذه المشاركة، قال "عبد الكبير العلوي المدغري": "قبل إقامة الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية، سنة 1990، كانت الحركات الإسلامية تعمل وكانت لها علاقات مع تنظيمات دولية، وبالخصوص مع الإخوان المسلمين في مصر، وكذلك الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. وعوض أن نترك الأمور تجري في الكواليس، قمنا باستدعاء الجميع إلى المغرب. وقد حضر في الدورة الأولى "راشد الغنوشي" من تونس و"محفوظ النحناح" من الجزائر، وكذلك وجوه مصرية معروفة قدمت إلى الدار البيضاء. وتمكّن إسلاميُّونا أن يجدوا أنفسهم في وسطهم الطبيعي. لقد ربحت ثقتهم[2].

ينسحب كلام "المدغري" على منطق البناء النظري لبنية الفرص السياسية، الذي يقضي بكون هناك فرص سياسية متغيرة تنفتح أمام الفاعلين وهو ما يسمى بـ"انفتاح نوافذ الفرصة"، التي قد تشجع الأطراف الفاعلة الجماعية لتشكيل حركة معينة أو الانضمام إليها، والانخراط في الأنشطة الاحتجاجية. وهذا المنظور يهدف أساسًا إلى تفسير النشأة أو التطور عبر الزمن لحركة معينة من التغيرات في النظام السياسي

(1) شهادة عبد الإله بنكيران، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 63.

(2) Abdelkbir M’Daghri Alaoui, **Interview avec Telquel**, n°150, Novembre 1990.

المؤسســاتي أو تكوين القوة[1]. وهو ما يفســر عملية الانفتاح الجزئي المحدود الذي أقدمت عليه الســلطة السياســية في المغرب مع "حركة الإصلاح والتجديد"، وطريقة التقــاط هذه الأخيرة لهذه الفرصة، واســتثمارها من أجل توضيح تصوراتها الجديدة، ومراجعاتهــا الفكريــة والتنظيمية التي أفضت إلى مجموعة مــن التحولات في البنية الأيديولوجية للحركة؛ وهو ما أكده الوزير "المدغري" لما استرســل قائلًا: "فما قمنا به في الجامعة الصيفية للصحوة الإسلامية سمح لنا بمد الجسور فيما بيننا، وبأن نظهر لهــم (حركة الإصلاح والتجديد) على أرض الواقع النوايا الحقيقة للدولة ورغبتنا في رفع كل غموض وتخوف من جهتهم. وعندما استقبل الملك "الحسن الثاني"، رحمه اللــه، المشــاركين في قصر الصخيرات، فهموا أن الزمــن قد تغير وأن أمامهم كل ما يربحونه من الشفافية؛ وهذا أدى بهم إلى التخلي عن كل أشكال الانطواء والتعصب.[2]

مبادرات ورســائل الدولة تجاه الجســم الحركي الإسلامي بالمغرب، كان مؤداه أن الحركات الإســلامية في المغرب أضحت أمرًا واقعًا، فلا الظروف الإقليمية، ولا الشعبية التي أضحت تتمتع بها كانت تسمح باستئصالها وإنزال الحجر عليها؛ وهو أمر استوعبته الحركات الإسلامية بشكل جيد، فهناك من بادر إلى استثمار هذا الوجود من أجل الانخراط الكلي في الحقل السياســي الرســمي، كما حدث مع "حركة الإصلاح والتجديد"، وهناك من فضَّل الانزواء إلى طروحاته المتشــددة نحو النظام السياســي القائم، كما حدث مع "جماعة العدل والإحسان".

وقد تواصل استثمار "حركة الإصلاح والتجديد" للفرص السياسية الظاهرة بالبنية الداخلية للنظام السياسي المغربي، من خلال الإقدام على مراجعات أخرى سنة 1992، اعتبرت من أهم التحولات التي أظهرت بروز نزعة براغماتية عالية لدى الحركة، وهو ما يتعلق بالموقف الإيجابي من الاستفتاء الدستوري لسنة 1992.

- **الموقف الإيجابي من الدستور**

شــكَّلت محطــة التعديل الدســتوري الذي دعــا إليه الملك الراحل" الحســن الثاني" وأُجري بتاريخ 4 سبتمبر/ أيلول 1992، أول اختبار لمدى صدقية خطاب الحركة

(1) Marco Giugni, Political Opportunity: Still a Useful Concept?, **Springer Science and Business Media** B.V. (2011), p. 272, https://bit.ly/2tZppT0.

(2) Abdelkbir M’Daghri Alaoui, **Interview avec Telquel**, Op., Cit.

واستعدادها للانخراط في اللعبة السياسية، وأيضًا محطة لقياس درجة اعتدال طروحات الحركة، فيما يتعلق باعتدالية خطابها القائم على إقامة الشريعة والدولة الإسلامية.

علاوة على أن محطة الاستفتاء الدستوري لسنة 1992؛ كانت فرصة مميزة للحركة من أجل تكريس مخرجات المراجعات التي كانت توصلت إليها في تلك الفترة الزمنية، وهو ما يعني كسب المزيد من الثقة في توجهاتها الفكرية الجديدة من قبل السلطة السياسية، خصوصًا أن الحركة قد عقدت العزم على الدخول لغمار المشاركة السياسية، من خلال تدشينها لسلسة من الحوارات واللقاءات مع مجموعة من القيادات والأطر الحزبية.

فقد بادرت الحركة إلى التصويت بنعم على الدستور، وهو ما يعني ضمنيًّا التراجع عن خطاب القطيعة من القوانين الوضعية للدولة، ومؤسساتها ودستورها كما كانت تروِّج له إلى حدود بداية الثمانينات.

وتجدر الإشارة إلى أن قرار القبول بمضامين الإصلاحات الدستورية التي تم إقرارها، والتصويت بنعم على الدستور أحدث مفاجأة لكافة الطَّيف الإسلامي بالمغرب، الذي ظل معارضًا للدولة وقيادتها ومتشبثًا بمشروع التغيير الجذري القائم على إحلال دولة إسلامية، دستورها القرآن والسُّنَّة. وإذا كانت "جماعة العدل والإحسان"، قد تشبثت بمبدئها القاضي بمعارضة مؤسسات الدولة، وهو ما تمثل في مقاطعة الدستور الذي طالما عارضت مقتضياته ومضامينه، فإن "حركة الإصلاح والتجديد" بعد نقاش داخلي عبَّر من خلاله جزء ليس باليسير أعضاءً وقيادة، عن الاستمرار على مبدأ المقاطعة[1]، فإن توجهًا آخر والذي كان الراجح، ذهب مذهبًا آخر يقضي باستكمال مسار الانخراط في المشهد السياسي، عبر إبداء المصالحة مع مؤسسات الدولة وقوانينها وفق مبدأ الإصلاح بالتدرج؛ وهو ما عبَّر عنه "عبد الإله بنكيران"، القيادي بالحركة آنذاك، لما قال ردًّا على المتفاجئين من قرار الحركة: "أعتقد أن قطاعًا من الإسلاميين، سيُفاجأ دائمًا بموقفنا، لأن المنطلقات تختلف، وعدم الفهم للمواقف لا يمكن منعه من الواقع، لذا فمنطلقاتنا هي كالتالي: نتساءل دائمًا كجماعة من المسلمين عن: ما هو الواجب الذي يفرضه علينا الإسلام، حتى نتخذ بناء عليه القرار الذي نراه صوابًا؟ مثلًا موضوع "الدستور" تساءلنا عن موقفنا الطبيعي منه، ولا

(1) شهادة عبد الإله بنكيران، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 63.

أخفـي عليـك حين أقول لك، بناء على ملاحظات بعينهـا، خصوصًا عدم التنصيص على الشريعة الإسلامية كمنهج للحياة، وكأصل للتشريع، فإن الترجيح الذي كان بين أيدينا هو أن نصوِّت بـ"لا" على مشروع الدستور، لكن تعميق النقاش الذي طال يومًا بين أعضاء المكتب التنفيذي جعلنا نسـتوعب أن التصويت على الدستور بـ"نعم" هو تحقيق لمصلحة الإسلام في هذا البلد وتحقيق لمصلحة الحركة. إن الذين اندهشوا، إنما اندهشوا لكونهم يتصورون أن علاقتنا بالسلطة ينبغي أن تكون في حقِّنا في تأسيس حزب سياسي فإنه يجب أن نصوِّت بـ"لا"، أو نمتنع عن التصويت على أقل تقدير. إن هذا المنهج في الحقيقة لا نأخذه بعين الاعتبار، بقدر ما نأخذ المصلحة العامة دائمًا[1]. يُستشـف من هذا الكلام أن الحركة بالرغم من المراجعات الفكرية والسياسـية التي دشنتها بداية الثمانينات، فإن مواقفها من بعض القضايا ظلت ثابتة خصوصًا ما يتعلق بمكانة الشريعة الإسلامية داخل الدستور، ووظائفها في التشريع والتدبير.

لكـن ترجيـح الموافقة على المراجعة الدسـتورية بالرغم من التحفظ على هذه المقتضيات، كان ينم عن براغماتية سياسـية، تكرِّس لتوجه سياسـي قائم على مزيد من التطبيع مع مؤسسات الدولة، ومن أجل بعث رسائل أخرى للجهات العليا، على أن الحركة مسـتعدة لتغيير ومراجعة تصوراتها بما يتوافق مع المقتضيات الدسـتورية، وبالتالـي البحث عن مزيد من الفرص السياسـية التي تضمن وجودها داخل المجال العام السياسي.

- **التأصيل للمشاركة السياسية**

إن سـعي الحركة نحو ضمان مكان لها داخل الحقل السياسي المغربي، كان له دور أيضًـا في تحقيق تحول نوعي بالنمـط الحركي للتنظيم، فالعمل لن يقتصر على الجانب الدعوي الصرف بل سـتتبلور في أفق الحركة مجموعة من الأدوار الميدانية، منها ما يندرج في الشق السياسي ومنها ما يندرج في العمل الجمعوي ومنها ما يدخل فـي إطار العمـل الخيري والاجتماعي. هذا إلى جانب مـا يندرج في إطار الحقوق الاجتماعيـة وما يتعلـق بالعمل النقابي. وهي جملة من المحددات التي فرضت على الحركـة تكييف نظامها الداخلي، وتوجهها الفكري والحركي وفق الرهانات الجديدة.

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع جريدة الراية"، **الراية**، عدد 32، 3 نوفمبر/ تشرين الثاني 1992.

خصوصًا أن الامتداد التنظيمي للحركة الذي قُدِّر بحوالي 10 آلاف عضو، حسب إحصائيات الحركة آنذاك[1]، أضحى يؤهلها للعب أدوار طلائعية على المستوى الميداني.

كانت أول خطوة أقدمت عليها الحركة من أجل تحقيق ذلك؛ هي الإقدام على التأصيل الفكري للمشاركة السياسية، والذي لم يكن بالعملية اليسيرة؛ فأن يتحول التنظيم الحركي الذي كان ينعت حتى وقت قريب النظامَ بأقدح النعوت، إلى التفكير في اقتحام المشهد السياسي بما يعني ذلك من اعتراف ضمني بقواعد اللعب السياسي وبنخبه وثوابته هو تغير ينمُّ عن درجة التحول الذي طرأ في دينامية التفكير لدى الحركة، وعن رؤيتها الجديدة لمستقبلها التنظيمي.

حول هذا الموضوع، يقول أحد قياديي الحركة آنذاك "عبد الله باها": "أصدرنا، سنة 1988، ورقة باسم الرؤية السياسية. وفي سنة 1990، تبلور لدينا مفهوم المشاركة باعتبار أن الإسلام دين شامل ومن مشمولاته العمل السياسي ثم الإسهام في تدبير الشأن العام المطلوب، وأصدرنا ورقة المشاركة السياسية وطرحنا فيها رؤيتنا الكاملة، وقلنا: هناك ثلاث صيغ للمشاركة: تأسيس حزب خاص بنا، والعمل ضمن حزب قائم إنْ تيسَّر، أو أن نشتغل كحركة ضاغطة في العمل السياسي[2]. وقد بادرت "حركة الجماعة الإسلامية" منذ المحطة الانتخابية التشريعية التي كان مزمعًا إجراؤها سنة 1989، قبل أن يعلن الملك "الحسن الثاني" بخطاب 22 نوفمبر/ تشرين الثاني 1989، عن إجراء استفتاء دستوري لتمديد الفترة النيابية للبرلمان بسنتين إضافيتين، إلى التفكير في صيغة لاقتحام المشهد السياسي عبر المشاركة الانتخابية.

كانت تلك المحطة دالَّة في إبراز نوايا الحركة الإيجابية من المشاركة الانتخابية؛ إذ استصدرت ورقة بعنوان "الإسلاميون بالمغرب والمشاركة السياسية"، بتاريخ 6 يناير/ كانون الثاني 1989، تدعو فيها بشكل صريح أتباعها إلى المشاركة بكثافة في الأنشطة الانتخابية؛ وذلك عبر: "المبادرة إلى التسجيل في اللوائح الانتخابية، ومساندة الشخصيات الإسلامية الملتزمة، ثم مساندة الشخصيات المتدينة أيًّا كان انتماؤها الحزبي"، كما ذكَّرت أتباعها بأن "هذه المشاركة إنما هي استمرار للدعوة إلى الله بوسائل أخرى"[3].

---

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 43.

(2) رشيد مقتدر، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 74.

(3) الإسلاميون بالمغرب والمشاركة السياسية، **الإصلاح**، عدد 32، 6 يناير/ كانون الثاني 1989.

ما يلاحَظ هنا وفق مقترب "نظرية التأطير" Framing Theory أن الحركة بدأت تضفي معنى إيجابيًّا على المشـاركة السياسـية، من منطلق ربطها بمشمولات الدين. وهو ما أكد عليه أيضًا قائد الحركة آنذاك "عبد الإله بنكيران" الذي رأى في ممارسة العمل السياسي: "مقتضى من مقتضيات الدين، دون أن يكون هو الهدف ـوالأولوية، عندنا ظن أن يكون وسـيلة لممارسـة الدعوة، بل فقط من أجل مشاركة المجتمع في الحياة العامة. كانت هناك فكرة تأمين الإطار لكننا تجاوزناها ولله الحمد، أي إننا إذا شاركنا في الحياة السياسية فسيكون إطار الدعوة مؤمَّنًا أكثر"[1].

إن المعنى الذي أعطاه قادة الحركة لأهمية المشـاركة السياسـية، أولًا: كعنصر من عناصر الدين في نظرته الشـمولية للمجتمع. وثانيًا: كأداة ووسـيلة لخدمة الدين في حدِّ ذاته، من خلال خدمة المجتمع، قد أعطى لمفهوم المشاركة السياسية مدلولًا آخـر لدى أعضائها وأتباعها، عكس التصور السـابق؛ الذي كان يعتبر أن أي انخراط في الممارسة السياسية وفق القواعد المعيارية للدولة، هو جزء من الخروج عن الدين والتنكر للدعوة.

وهو ما يؤدي بنا إلى القول: إن عملية التأطير الفكري التي سـهر عليها بدرجة أولى قادة الحركة، قد أسـهمت في إحداث تحول جذري في سـلوكيات وممارسات أفـراد الحركـة داخل المجتمع. وهو تطور يقيس درجـة الاعتدال التي أضحى أفراد الحركة يتمتعون بها سـواء في قبول التعددية الفكرية، أو في قبول اقتسـام المشـهد السياسـي مع باقي الفرقاء السياسـيين، ما داموا يدركون حق الإدراك أن المشـاركة السياسية تعني العمل وفق قوانين الدولة وثوابتها السيادية.

ولخلع هذا المعنى على الممارسـة السياسية بشـكل شرعي؛ استدعت الحركة فقه "ابن تيمية"، من خلال كتاب القيادي بالحركة "سـعد الدين العثماني" الموسـوم بـ"المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية"، هذا الكتاب الذي تناول جزئية صغيـرة، كانت فـي فترة من الفترات تمثل معضلة كبيرة في فكر الحركة الإسـلامية المغربية، ألا وهي المبادرة للمشاركة في الفعل السياسي الرسمي.

وهكذا استطاعت الحركة الإسلامية من خلال التأصيل لمفهوم المشاركة السياسية، أن تحـدث قطيعـة فكرية مع تجربة حركية مثقلة بجراحها التاريخية، واختيار الدكتور

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 48.

"سعد الدين العثماني" لشخصية مثل شخصية "ابن تيمية" ليس أمرًا اعتباطيًّا؛ فابن تيمية يمثل الرمز الأكثر مقبوليَّة في الجســم الإســلامي، سواء تعلق الأمر بالجانب السلفي منه أو الجانب الحركي. ولعل النظر في تراث الرجل، والتأســيس لفكرة المشــاركة السياسية من خلال مبحث "جواز تولي الولايات" في الأوضاع الفاسدة يشكِّل مدخلًا أساســيًّا نحو إقناع الحركة الإســلامية بشتى أطيافها، بأهمية المشاركة السياسية بالنظر إلى مقاصدها وفوائدها العملية[1]. لقد استطاعت عملية التأطير وفق المعاني الجديدة التي أضفاها خطاب القادة للعمل الدعوي، أن تعيد النظر في التوجه الراديكالي السابق الذي استقر على إحداث القطيعة مع الدولة والمجتمع، بدعوى الجاهلية والانحراف كما أخذوه من تصورات وطروحات "سيد قطب" و"المودودي" الشرعية.

وهكذا بدأت عملية الاقتناع بأهمية المشاركة السياسية تأخذ مجراها في صفوف أعضــاء الحركة، وأضحى الملتحقون الجدد بالحركــة خلال النصف الأول من عقد التســعينات، وهي الفترة التي ســوف تشهد توسعًا جماهيريًّا كبيرًا على مستوى قاعدة الحركــة، ينضمــون للحركة وهــم مقتنعون بالأدوار التي يمكــن أن تلعبها في خدمة الدعوة، من خلال مشاركتها في العمل السياسي.

2. مأسسة المشاركة السياسية

في خضم البحث عن إطار سياسي يؤطر النشاط السياسي للحركة، تنامى الوعي لدى أطر "حركة الإصلاح والتجديد" خلال بداية التسعينات، بضرورة إحداث مجموعة من التحولات في التصورات التي تتبناها تجاه العمل السياســي. لهذا، ظهرت عملية التأصيل للمشــاركة السياســية، التي أضفت أطرًا ومعنى إيجابيًّا حول فعل المشــاركة السياســية من داخل المؤسســات الرســمية. وكان ذلك بحدِّ ذاته طفرة في مدركات الحركة، التي ظلت تعادي الممارسة السياسية السائدة من داخل المؤسسات الرسمية.

ســيتمخض عن ذلك أواســط التســعينات؛ انخراط الحركة بالموازاة مع عملية الوحدة في إطار "حركة التوحيد والإصلاح"، وفي "حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" بقيادة الدكتور "عبد الكريم الخطيب"، بعد سيرورة من النقاشات والفعل

(1) محمد يتيم و(آخرون)، **حركة التوحيد والإصلاح المغربية: البناء والكسب، التطلعات والتحديات**، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2012)، ص 77.

ورد الفعل، كان من نتائجها ولوج العمل السياسي والمشاركة في الانتخابات التشريعية، لأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية بالمغرب.

وتجدر الإشارة بداية؛ إلى أن مشاركة الحركة الإسلامية في العملية الانتخابية والانخراط السياسي في المؤسسات الدستورية، تولد عنه العديد من التكهنات، من قبيل: هل ستضطر أطر الحركة إلى تليين مواقفها بخصوص ما يتعلق بالقضايا الأخلاقية والقيمية؟ وهل ستتخلى عن الخطاب الأيديولوجي الذي يمتح كينونته من قاموس المرجعية الإسلامية؟ هل سيصبحون أكثر قبولًا بالتعددية وبأحقية المخالفين لهم بالوجود السياسي؟ وإلى أي حدٍّ ستضحي البراغماتية السياسية المؤطِّر لخطاب وسلوك الحركة الإسلامية، وبالتالي، تكون المشاركة السياسية الرسمية أثَّرت في منحى اعتدال هذه الحركة، أم أنهم على العكس سيتشبثون بمرجعية الخطاب الإسلامي القائم على شعار "الإسلام هو الحل"، واعتبار وصولهم لقبة البرلمان تكتيكًا منتهجًا من أجل تحقيق أيديولوجيتهم المتمركزة حول إقامة الشريعة الإسلامية، وحدود الدين الإسلامي، واسترجاع وضعه داخل قوانين ومؤسسات الدولة، وذلك من أجل إرضاء قواعدهم وناخبيهم بصدقية مرجعيَّتهم الإسلامية؟

أ. من الحركة إلى الحزب

يبرز السوسيولوجي، "هيربرت بلومر" Herbert Blumer، أن "الحركات الاجتماعية تحوز على دورة حياة نمطية، تكون مسؤولة عن حالة التطور الذي يلحق بها، تبدأ من مرحلة التخمر الاجتماعي، وصولًا لمرحلة المأسسة"[1]؛ إذ من خلال هذا المسار يكون مآل الحركات الاجتماعية إما إلى الانمحاء والتفكك، أو التحول إلى حركة عنفيَّة راديكالية، أو التوجه نحو المأسسة تحت غطاء حزب سياسي ينافح عن نفس التوجهات والأهداف؛ التي انبنى عليها الفعل الجماعي للحركة. وهو ما يساعد على فهم مسار الحركات الاجتماعية من خلال تحولها إلى أحزاب سياسية، كما هو الشأن في حالة "حزب العدالة والتنمية" المنبثق عن "حركة التوحيد والإصلاح".

(1) Herbert Blumer, Social Movements, in: Alfred McClung Lee, New Outline of the Principles of Sociology (New York, Barnes and Noble, 1969), p. 187.

- **التحولات الفكرية والبحث عن الإطار الحزبي**

انبثقت فكرة المشـــاركة السياســـية والانخراط في العمـــل الحزبي خلال أواخر الثمانينـــات لدى قياديي "حركة الجماعة الإســـلامية"، قبـــل عملية الوحدة مع "رابطة المســـتقبل الإســـلامي" بفترة كبيرة. وقد أصدرت الحركة في ذلك ورقة "المشـــاركة السياســـية"، سنة 1989، والتي تختصر تصورها للعمل السياسي والحزبي، "باعتبار أن الإســـلام دين شامل ومن مشـــمولاته العمل السياسي، ثم إن الإسهام في تدبير الشأن العام أمر مطلوب"[1]. بيد أن هذه الإرادة ستصطدم برفض السلطة السياسية لهذا الخيار، وقد بدا ذلك واضحًا لما جرى رفض وثائق تأســـيس "حزب التجديد الوطني" الذي تقدمت به الحركة للسلطات، سنة 1992.

وفي نفس الســـياق، جرى رفض رغبة أعضاء الحركة في الترشـــح للانتخابات التشـــريعية لسنة 1992، وقد اســـتقبلت الحركة هذا الرفض بكثير من المرونة؛ بحيث لـــم تلجأ إلى تحريك المســـطرة القضائية لتبرير قرار الرفـــض أو إلغائه. ولكن الذي حصل أن الحركة اســـتوعبت الظرفية الداخلية والإقليمية التي تمر منها البلاد، وكانت واقعية في تفاعلها مع إرادة السلطة، وكل ذلك في إطار فتح المزيد من قنوات التشاور والحوار مع ممثلي الســـلطة السياسية، الذين دشنوا سلسلة من اللقاءات التواصلية مع قياديي الحركة.

وكان هذا المنحى الذي ســـلكته الحركة منســـجمًا مع الطرح الذي تضمنته رؤية الحركة السياســـية، منذ إصدارها لورقة "المشـــاركة السياســـية"، والذي تضمن ثلاث صيغ للمشاركة السياسية: الصيغة الأولى: وتقوم على المبادرة بتأسيس حزب سياسي بمرجعيات وقادة الحركة. ثم صيغة ثانية وتقوم على أن يتم العمل ضمن حزب سياسي قائم إن تيسر ذلك، ثم صيغة ثالثة هي الاشتغال كحركة ضاغطة في العمل السياسي.

بعد رفض تأسيس "حزب التجديد الوطني"، سنة 1992، يقول عبد الإله بنكيران: "كان هناك اتصال مع حزب الاستقلال، الذي اقترح علينا أن ننصهر في الحزب كأفراد دون أية تمثيلية تأخذ بعين الاعتبار حجمنا وقتها، كما التقينا بالدكتور "عبد الله إبراهيم" وناقشنا معه المسألة إلا أنه بدا لنا غير متحمس، ثم حزب الشورى والاستقلال الذي

(1) شهادة محمد يتيم، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 103.

لم نعقد معه أي مفاوضات"[1]. ولمزيد من التوضيح حول هذه المسألة، يشير القيادي بالحركة آنذاك "عبد الله باها": "اتصلنا في بادئ الأمر بحزب الاستقلال لكن الإخوة في الاستقلال لم يُبدوا استعدادًا للمراجعة ولإعادة النظر، أكثر من ذلك تأسست في تلك الفترة الكتلة الديمقراطية وكانوا طرفًا مهمًّا فيها، فقلنا يوم ذلك: إنهم اختاروا خيارهم الاستراتيجي وهو التحالف مع اليسار. نفضنا يدنا من هذا الخيار وبحثنا عن بدائل، وبالفعل توجهنا إلى الحوار مع الدكتور "عبد الكريم الخطيب" بمبادرة من "عبد الإله بنكيران"، سنة 1992، وكان آنذاك رئيسًا للجماعة الإسلامية. في البداية، لم يُبدِ الدكتور "عبد الكريم الخطيب" حماسة للموضوع، ولكن بعد مناقشات ولقاءات وتدخلات من قبل بعض الإخوان ممن لهم علاقة به اطمأنَّ. وتزامن ذلك مع أحداث الجزائر المؤسفة، وكان رأي "الحسن الثاني"، رحمة الله عليه، ألا ندخل الانتخابات في تلك المرحلة وأرسل مستشاره يوم ذاك، الأستاذ أحمد بنسودة، يبلغنا هذا الرأي"[2].

هذه الوضعية الدقيقة التي مرَّت منها الحركة تطلبت من قيادييها توضيح المزيد من تصوراتها ورؤاهم للمشهد السياسي ومؤسساته التدبيرية، فكانت الفرصة سامحة لذلك، لما استجابت لدعوات السلطة للانخراط في مجموعة من الفعاليات والأنشطة الرسمية، كما استغلت العديد من المنابر الإعلامية لإبداء وجهات نظرها بخصوص القضايا السياسية التي تعرفها الساحة المغربية. وكل ذلك في سبيل إرسال العديد من الإشارات الإيجابية، بصدقية خطابها المتجدد والمتماشي مع قوانين وشرعية الحكم في المغرب.

فكان اللقاء مع الدكتور "عبد الكريم الخطيب"، الفرصة التي مهدت الطريق أمام الحركة للدخول للعمل السياسي من بوابته الرسمية.

- **شروط الاندماج الحزبي**

في غمار البحث عن إطار حزبي، وقع الاتصال بين قيادة "حركة الإصلاح والتجديد" (الجماعة الإسلامية سابقًا) والدكتور عبد الكريم الخطيب، يقول "محمد يتيم" حول هذه المسألة: "كنت قد تابعت تطورات الحوار الذي كان قد وقع مع

(1) شهادة عبد الإله بنكيران، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 57.

(2) محمد يتيم و(آخرون)، **حركة التوحيد والإصلاح المغربية**، مصدر سابق، ص 62.

الدكتــور "الخطيب" إلى أن طُرح بطريقة رســمية للبتِّ فيــه، وكنا أعضاء في اللجنة الوطنية "للإصلاح والتجديد" وأذكر أنه بعد تقدم الحوار والاتصالات ونضجت فكرة الالتحاق بالحركة الشــعبية الدســتورية الديمقراطية، قررنا أن يذهب جميع مســؤولي اللجنة الوطنية للحركة في المغرب للاتصال المباشــر بالدكتور "الخطيب" والاستماع لــه والتعــرف عليه، فوجدناه رجلًا مختلفًا عن الصورة التي كانت لدينا حوله وحصل الاقتناع بالالتحاق، وكانت الشــروط التي وضعها الخطيب ثلاثة؛ وجدنا فيها أنفســنا: الإسلام، والملكية الدستورية، ونبذ العنف"[1]. وهذه أمور كنَّا قد حسمناها في النقاشات الداخلية، يقول "عبد الله باها"[2].

معالجــة معطــى الاندماج في حزب قائم وقيادته في علاقة وطيدة مع الســلطة السياســية، وفق الشــروط التي تم فرضها كسبيل لانخراط قادة الحركة بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، تؤدي إلى القول أولًا: إن الحركة الإسلامية في المغرب أضحت أمرًا واقعًا، ولا سبيل لإقصائها أو تجفيف منابعها، خصوصًا "حركة الإصلاح والتجديد" التي أبدت توافقًا تامًّا مع الشرعية الدستورية والدينية للنظام السياسي القائم، كما أدخلت العديد من التعديلات والتحولات على أطروحاتها الدعوية والسياسية كما تناولنا ســابقًا. هذا إلى جانب واقع الممارســة السياسية لقادة الحركة الذين بَدَوا أكثر انسجامًا مع الواقع السياسي القائم، وحتى طبيعة المعارضة التي كانوا يبدونها في ذلك الوقت لم تكن تطعن في وجود المؤسسات، أو تطرح بديلًا لها.

ثانيًا: ثلاثية (الإسلام، والملكية الدستورية، ثم نبذ العنف)، كانت تحصيل حاصل لنتائج المراجعات التي أقدمت عليها الحركة مذ بداية الثمانينات، وما شــروط "عبد الكريم الخطيب" إلا تكريس لها بشــكل علني ورســمي حتى يعطي الانطباع للجميع بأن الحديث يتم إزاء حركة معتدلة، ومتوافقة مع قوانين ومؤسسات الدولة. يقول "عبد الإله بنكيران" في هذا الصدد: "اشــترط الخطيب علينا ثلاثة أمور: الإســلام والملكية وعدم العنف، قلنا له: نحن جئنا لأجل الإســلام، والملكية نحن مقتنعون بها، وعدم العنف أصل عندنا، وهكذا بدأنا نهيكل الحزب إلى أن نُظِّم المؤتمر الاستثنائي"[3].

ما يجب التوقف عنده بعد هذا الاستطراد؛ هو أن عملية اندماج الحركة "بحزب

(1) شهادة محمد يتيم، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 104.

(2) شهادة عبد الله باها، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 74.

(3) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 49.

الحركة الشـعبية الدسـتورية الديمقراطية"، لم تكن بالسلاسـة المتصورة بل خضعت لسلسة من الاختبارات والامتحانات، لقياس مدى درجة صدقية واعتدالية أطر الحركة، يضيـف "عبد الإلـه بنكيران" في هذا الصدد: "الاتصال مع الدكتور الخطيب لم يكن سهلًا فالتَّفاهم مع الدكتور كان صعبًا، وهو لم يؤمن بنا، إن شئنا القول، إلا بعد 2003 عندما رأى كيف تصرفنا بعدما وقع ووقف على أننا في مستوى المسؤولية لندبِّر الأمور بأنفسنا...الدكتور "الخطيب" لم يكن يريد حتى الإنصات إلينا في البداية، ولولا تدخل "أبو رقيق"[1] لما قام لهذا المشـروع قائمة، ثم خَبِرَنا ورأى مواقفنا وتصرفاتنا وأمانتنا ولله الحمد"[2].

الأمر الذي أنتج نوعًا من التلاقي الموضوعي ما بين إرادة السلطة السياسية، التي كانت تتابع خطاب وسـلوكات أطر الحركة وتوجهها بترقُّب، وبين قادة الحركة وهو ما يفسر المبادرات التي خاضها وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية آنذاك "عبد الكبير العلـوي المدغـري"، الذي كان يرمي في جُلِّ لقاءاته التي عقدها مع قادة الحركة في بدايـة التسـعينات، إلى اختبار مدى اعتدالية الحركـة، وصدقية خطاباتها تجاه الدولة والمجتمع. كيف لا وجُلُّ أطر الحركة هم وليدو الدراسـة الانقلابية التي أسسـت لها "حركة الشبيبة الإسلامية" خلال سبعينات القرن الماضي.

فالتقـاط قيـادة الحركة للفرص المختلفة أمامها من أجـل الانخراط في العمل السياسـي، كان مسـاعدًا على تجاوزها لحالة الانزواء التي دخلت فيها بعد التحول الراديكالي الذي أحدثه "عبد الكريم مطيع" لحركة الشـبيبة الإسـلامية. وهو ما يفسر سلسـلة المراجعات التـي انخرطت فيها الحركة، ليس فقط على المسـتوى الفكري والخطابي، ولكن أيضًا على مسـتوى الممارسـة والفعل والسلوك الذي ما انفكَّ يعبِّر عنه قادة الحركة.

بعد عملية التوافق مع "عبد الكريم الخطيب"، سـنة 1992، لم يحصل الاندماج الفعلي والهيكلي بين الحركة والحزب إلا سنة 1996؛ حيث شكَّلت الفترة الممتدة ما بين سنة 1992 و1996 فترة لإعادة هيكلة الحزب، وتوطيد مؤسساته الداخلية بما يتلاءم مع حجم الوافدين الجدد من الحركة.

---

(1) صديق للدكتور الخطيب وأحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين بمصر سابقًا.

(2) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 50.

يقول "عبد الله باها" في هذا الصدد: "لقد أعددنا الورقة المذهبية وكنَّا مستعدين لعقد المؤتمر الاستثنائي وقدَّر الله أن هذا المؤتمر بُرمج في يونيو/حزيران 1996، وكان هذا متزامنًا مع إجراءات الوحدة، وطُرحت بعض الآراء التي تذهب إلى تأجيل المؤتمر إلى ما بعد الوحدة حتى لا يكون فيه النظر المشترك. غير أننا قد دخلنا في التزامات مع الدكتور "الخطيب" وقدماء الحزب، وقلنا: ننجز الخطوة أولًا وبعد ذلك إذا ارتأت الحركة الموحدة أن يكون لها رأي آخر ونظر آخر فلها ذلك؛ وفعلًا ذلك ما وقع"[1].

في المحصلة، يمكن القول كخلاصة تأريخية لتلك الفترة الحساسة من تاريخ الحركة في المشهد السياسي المغربي: إن "الحسن الثاني" كان يرى أن الوقت غير مناسب لفتح الباب للإسلاميين، في المغرب، خاصة بعد الأحداث الدامية التي عرفتها الجزائر، إثر إلغاء نتائج المسلسل الانتخابي الذي حمل "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" الجزائرية إلى الواجهة. بيد أنه "في منتصف التسعينات تغير عدد من المعطيات، التي أضحت تشير إلى بداية الترتيب لمرحلة سياسية جديدة، هي مرحلة ما بعد "الحسن الثاني"، يقول "محمد يتيم" مضيفًا: إن "الطرفين وجدا صيغة وسط وهي السماح للإسلاميين بالعمل من خلال حزب قائم، "وهو "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، باعتباره حلًّا يتجاوز إشكالًا بالنسبة إلى النظام، مفاده أنه لا يمكن أن يسمح لحركة إسلامية بصفتها هاته أن تتحول إلى حزب سياسي. وفي الوقت نفسه، هناك قضية أخرى هي قضية انتقال السلطة الذي يحتاج إلى أكبر قدر ممكن من الاستقرار بالدولة ودخول أكبر قدر من الفاعلين، هذه العملية طالت المعارضة اليسارية وكانت هناك ترتيبات لكي تقع مسألة استخلاف الملك الجديد، لهذا لما جاءت محاولة الحركة الدخول مع حزب الدكتور "الخطيب"، كانت الظروف مهيأة ومساعدة لتسهيل عملية الاندماج"[2].

ب. من دعاة إلى برلمانيين

كلما ازداد الانخراط السياسي للحركة الإسلامية المغربية، أضحت أكثر عرضة للتغيرات والتحولات الفكرية والأيديولوجية والسلوكية والفعلية. وتستند المقولة

(1) محمد يتيم و(آخرون)، **حركة التوحيد والإصلاح المغربية**، مصدر سابق، ص 63.

(2) محمد يتيم، "حوار مع جريدة أخبار اليوم"، **أخبار اليوم** 24، 9 يوليو/تموز 206، (تاريخ الدخول: 16 أبريل/نيسان 2017)، https://bit.ly/36WFWFW.

الرئيسية لهذه الفرضية، إلى أن دمج القوى المحافظة والمتشددة دينيًّا وأيديولوجيًّا قد يؤدي إلى استئناسها ونزع الانزياح الأيديولوجي عن أطروحتها الفكرية وترشيد فكرها السياسي. ومردُّ هذه المقولة أن ثمة ميلًا لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين، إلى إبداء قدر من المرونة في خطابهم وممارستهم، ولو تكتيكيًّا، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في المجال العام[1]. وقد شكَّلت محطة الانتخابات التشريعية لسنة 1997، أول فرصة حقيقية لفاعلي الحركة الإسلامية المغربية من خلال "حركة التوحيد والإصلاح" من أجل ولوج البرلمان، كنواب يحملون القبعة السياسية وليس العمامة الدعوية.

- **اقتحام عقبة الانتخابات**

لقد تكونت الإرادة الحثيثة لدى أطر "حركة التوحيد والإصلاح" (الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي قديمًا)، في الانخراط الكلي باللعبة السياسية بالمغرب منذ نهاية الثمانينات. وقد تأتَّى هذا الانخراط مع الاندماج الفعلي بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية وفق مسار طويل، كانت تكلفته حدوث تحولات واضحة في سلوكهم وخطابهم.

من أبرز تجليات هذه التحولات الانتقال من شرعية الدعوة والمسجد إلى شرعية الانتخابات والبرلمان؛ إذ انتقل مركز الفعل السياسي لأطر "حركة التوحيد والإصلاح" من المسجد إلى المجال العام، وما يحمله ذلك من دلالات ومعان واقعية ورمزية.

وهو تحول ربما لا يلاحظه كثيرون؛ لكنه على درجة عالية من الأهمية من وجوه عدة؛ فمن جهة ثمة فارق كبير بين فضاء المسجد وفضاء البرلمان؛ الأول هو فضاء أيديولوجي وتعبوي بامتياز ولا يخضع لأية قواعد للمراقبة أو المراجعة، في حين أن الثاني هو فضاء رقابي بالأساس ويخضع للمحاسبة والمراقبة وأحيانًا للعقاب. لذا، فإن ما يقال على المنابر قد لا يصلح تحت قبة البرلمان. والمسألة هنا لا تتعلق بازدواجية الخطاب والمواقف، بقدر ما ترتبط بالمواءمات السياسية. ومن جهة ثانية، إذا كان النص هو مصدر القوة والتأثير في المسجد، فإن الفعل السياسي والرقابي والتشريعي

(1) خليل العناني، "التيارات السلفية في مصر: تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة"، في كتاب جماعي: **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب**، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 152.

هو مصدر القوة داخل البرلمان؛ وهو ما يعني الانتقال من عالم الشعارات والكلمات إلى عالم الأفعال والنتائج[1].

قبل الاندماج الفعلي "بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، وكنتيجة للمراجعات التي تكونت لدى قادة الحركة خلال نهاية الثمانينات بأهمية المشاركة الانتخابية والممارسة السياسية، عقدت الحركة العزم على خوض الانتخابات الجماعية والبرلمانية لسنة 1993، بعد أن دفعت أنصارها للتصويت بنعم على دستور 1992. بيد أنه؛ جرَّاء الوضعية الإقليمية التي خلَّفتها مشاركة الحركة الإسلامية بالانتخابات التشريعية بالجزائر، إلى جانب عدم استعداد السلطة السياسية بالمغرب لتقبل الفاعل الإسلامي داخل المشهد السياسي؛ والذي تكرس بعدم الترخيص للحركة بتأسيس حزب سياسي الذي اتخذت له اسم "التجديد الوطني آنذاك". كلها عوامل أدت إلى إعادة النظر في هذا القرار لكن الحركة سوف تبادر إلى تعبئة أنصارها وجميع الإسلاميين من أجل المشاركة الفعالة في هذه المحطة الانتخابية، واعتبار "الإدلاء بالتصويت في الانتخابات شهادة وأمانة لا يجوز شرعًا الإخلال بها وإضاعتها بوضع المسؤولية في غير أهلها"[2].

وقد تجسدت الإرادة الفعلية للمشاركة الانتخابية للحركة حينما خاض عضوان من أطرها باسم حزب "الشورى والاستقلال"، أطوار الانتخابات الجزئية التي جرت للتنافس على 14 مقعدًا نيابيًّا بتاريخ 26 أبريل/ نيسان 1994، جرَّاء الطعون المقدمة إلى الغرفة الدستورية إبان الانتخابات التشريعية لسنة 1993، وهما: "عبد الله شبابو"، أستاذ مادة التربية الإسلامية ورئيس فرع الحركة آنذاك بطنجة، و"أبو زيد المقرئ"، أستاذ جامعي وعضو المكتب التنفيذي للحركة آنذاك. وبالرغم من عدم تمكن كلا العضوين من الظفر بأي مقعد انتخابي، إلا أن هذه المشاركة التي جاءت بمظلة حزبية أخرى، كانت تحمل الكثير من الإشارات على مدى درجة استعداد الحركة إلى الانخراط في المشهد السياسي، ونيتها بالتعاون مع باقي الفرقاء السياسيين.

بعد ذلك، ستنتظر الحركة محطة الانتخابات الجماعية للثالث عشر من يونيو/ حزيران من سنة 1997، كأول اختبار لشعبيتها الانتخابية بعد تحقيق الاندماج "بحزب

(1) المصدر نفسه، ص 155.

(2) حركة الإصلاح والتجديد، "بيان حول الانتخابات الجماعية"، **الراية**، عدد 30، 30 أكتوبر/ تشرين الأول 1992.

الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، إلا أن إصرار "عبد الكريم الخطيب"، الأمين العـام للحزب، على عدم خوض هـذه الانتخابات، جرَّاء تهميش صوت الحزب من داخـل اللجنة العليا للانتخابات، نظرًا لعدم تمثيليته النيابية بالبرلمان، أدَّى إلى إعلان الحزب عن مقاطعته لهذه الانتخابات. لكن الحركة التي كانت تطمح إلى تطبيع علاقتها بالسلطة السياسية، سوف توجه أعضاءها نحو المشاركة بصفة غير المنتمين.

وبالرغم أن المشاركة كانت محدودة، إلا أنها اعتُبرت بمنزلة كسر للحصار، على حدِّ تعبير "عبد الإله بنكيران"، الذي اعتبر مشـاركة الحركة المحدودة في الانتخابات الجماعيـة لـ13 يونيو/ حزيران 1997 "كسـرًا لحالة الحصار الذاتـي والموضوعي واكتساب المران والخبرة وإيصال خطاب الدعوة إلى الناس والاحتكاك بالواقع خلال أيـام الحملة أو في المسـؤوليات الجماعية أو البرلمانيـة، مع إبراز تميُّز أبناء الحركة الإسـلامية على مسـتوى الخطاب ونظافة السـلوك، وإزالة حالة الصدأ عن دواليب التنظيم الناشـئة عن الدوران الداخلي الذي هو أشـبه بالوقف، إن لم نقل: إنه يهدد بظهور حالات من الاحتكاك والتفكك"[1].

ومـن أهم الدروس التي تم اسـتخلاصها مـن هذه التجربـة الانتخابية، يقول "محمد يتيم": "أول الدروس التي سـجلتها المشـاركة المتواضعة لأعضاء من "حركة التوحيد والإصلاح" ومن المتعاطفين معهم، هي الحاجة إلى مراجعة الصيغ التنظيمية التي كشـفت أنها صيغ منكفئة على الداخل، مسـتهلكة لمعظم الطاقات في حين أن المفروض في حركة تنسب نفسها إلى الدعوة والعمل العام، في أبعاده التربوية والثقافية والاجتماعية، أن تكون أكثر انفتاحًا على المحيط الخارجي وأسـرع إلى التفاعل معه وأن تسـتثمر كل المناسـبات والفضاءات التي تمكن من أجل تقوية حضورها وتوثيق صلتها بالمجتمع من حولها"[2]. وهو ما يرجح فكرة دور الممارسة السياسية في تحول مضمون وتوجه ومسـار الحركة الإسلامية؛ حيث مكنت أول فرصة حقيقية للمشاركة الانتخابية للحركة من اكتساب تجربة ميدانية، سواء في طريقة الاحتكاك مع المواطنين وأسلوب تعبئتهم، أو في طريقة التفاعل مع باقي الفاعلين السياسيين بالمشهد السياسي برمته.

---

(1) محمد يتيم، "مشاركة الإسلاميين في الانتخابات الجماعية"، **الراية**، عدد 258، 30 يوليو/ تموز 1997.

(2) المصدر نفسه.

وكانت الحملة الانتخابية التي قامت بها الحركة على مستوى الترشيح سواء في الانتخابات الجزئية البرلمانية 1994 أو الانتخابات الجماعية لسنة 1997، مناسبة لإظهار الخطاب المعتدل للحركة والتأقلم مع العمل السياسي المغربي ومفرداته الذي يرفض استعمال لغة المقدسات والمطلقات في المجال الانتخابي، أو كل ما يشير من بعيد أو من قريب إلى احتكار الإسلام أو إدخاله كرقم في المعادلات الانتخابية، دون أن يعني ذلك التخلي عن المرجعية الإسلامية[1].

على ضوء ذلك، شكَّلت الانتخابات التشريعية لسنة 1997 منعطفًا جديدًا في مسار الحركة، فقد أفرزت نتائج الانتخابات فوز الحزب بتسعة مقاعد، بيد أنه بعد أن ألغى المجلس الدستوري نتيجة بعض الدوائر الانتخابية، استطاع حزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" أن يكسب ثلاثة مقاعد برلمانية بكل من دائرة المزرعة بسلا، بواسطة "عبد الإله بنكيران"، وبدائرة مبروكة بالدار البيضاء بواسطة مرشح الحزب "مصطفى الحيا"، ثم دائرة "مولاي إدريس القاشي" بوجدة بواسطة المرشح "محمد النهاري". وسيتمكن الحزب من تشكيل فريقه البرلماني بعد أن التحق به في إطار الترحال السياسي، كل من النائب "الحسين الكرومي" عن "حزب الحركة الشعبية"، و"عبد الله آيت شعيب" عن "حزب الحركة الديمقراطية الاجتماعية" وهو في الأصل منتم لحركة التوحيد والإصلاح. وقد نصب الفريق النيابي "مصطفى الرميد" رئيسًا له بعد أن كان منسقًا للمجموعة النيابية[2].

دشن هذا الدخول لقبة البرلمان لأول مرة في تاريخ المغرب، مرحلة القطع الفعلي مع الفكر الراديكالي والقبول بقواعد الديمقراطية النيابية المغربية، وهي أيضًا لحظة ميلاد لتوجه سياسي جديد بالمغرب يستند على المرجعية الإسلامية؛ إذ يقول "المقرئ الإدريسي" بهذا الصدد: "نحن لسنا 9 أو 12 نائبًا، نحن تيار ثالث يمثل في الوعي السياسي العام ثالث الاختيار الموجود في الساحة والمنقسم إلى اختيار يمين، ويسار، وإسلاميين"[3]. وهي أيضًا لحظة أكدت من خلالها أدبيات الحزب عزمها على المضي قدمًا نحو ترسيخ ديمقراطية أقوى بالمغرب، وقيام دولة الحق والقانون. من

(1) حميد بحكاك، **الإسلاميون والمشاركة السياسية**، مصدر سابق، ص 250.

(2) جريدة العصر، عدد 115، 29 يونيو/ حزيران 2000.

(3) المقرئ الإدريسي أبو زيد، لقاء تلفزي ببرنامج ضيف وقضية، **قناة الجزيرة**، 9 أكتوبر/ تشرين الأول 2000، (تاريخ الدخول: 26 أبريل/ نيسان 2016): https: / /bit.ly /2ToGVuE.

جانــب آخر، حمل معه هذا الدخول الجزئي للممارســة البرلمانية بما يعني من ذلك من مرافعة على القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تهم المواطنين، رسائل طمأنة لباقي التيارات والأحزاب السياســية لســلمية واعتدال هذا الوافد الإســلامي، خصوصًا أن الوضعية التي خلَّفتها مشــاركة الحركة الإســلامية الجزائرية بالانتخابات التشريعية خلال بداية التسعينات لم تندمل بعد.

في جانب آخر من التحليل، يمكن القول: إن لحظة الاندماج في "حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، والمشاركة الفعلية في العملية الانتخابية، تشكل إحدى النقاط المهمة في مسار تحول الحركة، التي أصبحت من داخل الحزب تحمل مشروعًا حزبيًّا وتتبنى برنامجًا سياســيًّا، وتفتح الأبواب أمام جل المغاربة للانخراط بصفوفها "بغضِّ النظر عن التزامهم أو عدم التزامهم بالإسلام"[1].

- **خطة إدماج المرأة: اختبار لمركزية الهوية عند الحركة**

من اللحظات الفارقة في مشــاركة الحزب من داخل المؤسســة البرلمانية خلال نهاية التسعينات، ما عُرف بخطة "إدماج المرأة في التنمية" التي اقترحها كاتب الدولة المكلف بالرعاية الاجتماعية والأســرة والطفولة، آنذاك، "ســعيد الســعدي"، القيادي بحزب التقدم والاشــتراكية، من أجل إدخــال تعديلات جوهرية على مدونة الأحوال الشــخصية. وهي الخطة التي انبرى لها "حزب العدالة والتنمية"، ســواء من داخل قبة البرلمان أو من خارجه، تعزيزًا لموقعه القائم على الدفاع عن الهوية والثقافة الإسلامية.

ولا ريب في أن حزبًا تمتد جذوره لحركة اجتماعية إسلامية، ستكون له مواقف صارمــة من كل ما يمس المرجعية الإســلامية للدولة. وربمــا كانت هذه هي النقطة الخلاف الوحيدة ما بين نواب "حزب العدالة والتنمية" و"حزب الاتحاد الاشــتراكي" القائــد لحكومــة "التناوب التوافقــي"، يقول "عبد الإله بنكيران" حــول هذه النقطة: "الخلاف الوحيد الذي حصل – يقصد إبان فترة حكومة التناوب – كان حول الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية التي تزعمت مواجهتها..وأعتبر أن تلك المعركة كانت إيجابية، والمشكلة الوحيدة كانت أنها جاءت من خارج المرجعية الإسلامية، وعندما عادت لتتطابق مع هذه المرجعية رحَّبنا بها، فهناك فرق بين أن تمنع تعدد الزوجات،

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع جريدة الراية"، **الراية**، عدد 3 نوفمبر/ تشرين الثاني 1992.

مثلًا، كما كان في الصيغة الأولى للمشروع، وبين أن نضع له شروطًا فقط، كما أصبح الشـأن في مدونة الأسـرة"[1]. وهو ما يدفع للقول: إن الحزب في ولايته التشـريعية الأولى ظل منافحًا عن المرجعية الإسـلامية، ومتصديًا لأي تدبير أو سياسـة حكومية تمس هذه المرجعية، كما أن خطاب الحزب ظل متسـمًا بخطاب طهراني وأخلاقي، درجة الخطاب الدعوي بارزة فيه أكثر من الخطاب السياسي.

وهو ما يدفع في معرض هذا البحث لأن نتوقف عند الدلالات السياسية لاعتراض "حـزب العدالة والتنمية"، و"حركة التوحيد والإصلاح" على هذه الخطة. لما قد يفيد ذلك من استكشاف بعض الجوانب الدالة، في عملية التحول الطارئة لدى نخب هذين المكونين. مع رصد الثوابت التي ظلَّت قارَّة وغير متغيرة أو تتغير ببطء، سـواء على مستوى الخطاب أو على مستوى التنظيم.

فقد أصدرت الحركة بيانًا شـديد اللهجـة؛ تعارض على إثره مقتضيات الخطة، متهمة الحكومة بمسايرة إملاءات خارجية، عبر الاستعانة بتمويل دولي لتنزيل مقتضيات الخطة إلى أرض الواقع، مما جاء فيه:

"أعدَّت كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسـرة والطفولة – بتمويل البنك الدولي – ما أسـمته "مشـروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية"، وبدراسـة هذا المشـروع يتبين أنه مصادم لأحكام شـرعية ثابتة بالكتاب والسُّنَّة، وأن تطبيقه سـيؤدي إلى زرع أسباب الشقاق بين أفراد الأسرة، ويقضي على أسس المودة والرحمة والتضامن والتكافل بين أعضائها، فضلًا عن كونه يتضمن بنودًا لا علاقة لها بتنمية المرأة والمجتمع".

"لقد أضافت الخطة المذكورة إلى مناقضة أحكام الشـريعة ومقاصدها مجموعة سلبيات:

منها كونها خطة غير وطنية؛ انطلقت من الرغبة في مسايرة مقررات المؤتمرات الدولية مثل مؤتمر بكين وغيره، وهي المؤتمرات التي دعت إلى الاعتراف بالفاحشة وتطبيع ممارسـتها، وتوسـيع مفهوم الأسرة كي يشمل "الأسرة" القائمة على علاقات جنسية محرمة وشاذة، وإشاعة الزنى والفساد من خلال تسهيل الحصول على العازل المطاطـي بدعـوى توفير الصحة الإنجابية والوقاية من الأمراض الجنسـية!! واعتبار

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 51.

تقسيم الأدوار داخل الأسرة، ومفهومي الأبوة والأمومة، من التقاليد البالية والتحكمات الاجتماعية المتجاوزة!!

ومنها كونها تطرح إشـكالات غير حقيقية لا علاقة لها بالتنمية، وإنما تسـتجيب لاعتبارات أيديولوجية.

وكونهـا أيضًـا خطة إقصائية قامت على رؤية أحادية تمثل رأي فئة محدودة من الجمعيات ذات التوجهات اللادينية.

أيها الشعب المغربي المسلم:

لهذه الاعتبارات ولغيرها من المفاسـد التي تضمنتها الخطة، ودفاعًا عن دينك وحفاظًا على أسـرتك ندعوك إلى إعلان رفضك لهذه الخطة، والمطالبة بخطة بديلة تستجيب لحاجات المجتمع المغربي في التنمية في إطار الإسلام وأحكامه ومقاصده، وذلك بكل الوسـائل المشروعة ومن بينها التوقيع على العريضة الشعبية المتداولة في هذا الشأن. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل"[1].

تأكيـدًا لهذه الأسـباب التي تطرق لهـا بيان الحركة، أكد "أحمد الريسـوني"، رئيـس الحركة آنذاك، خلفيـات معارضة "حركة التوحيد والإصلاح" و"حزب العدالة والتنميـة" لهذه الخطة، نظرًا: "1ـ لاعتمادهـا الكلي على المرجعية الغربية والأممية، مع اسـتهداف واضح للمرجعية الإسـلامية الوطنية. 2ـ انخراطها الصريح في انتمائها الخارجـي والاحتضان الأجنبي، ابتداء من تمويل البنك الدولي المعترف به في صدر الخطة، إلى تمويلات أخرى مصرح بها، مرورًا بتحرير نصها الأصلي باللغة الفرنسية، وانتهاء إلى رفع تقارير الإنجاز في مختلف مراحله إلى الجهات الخارجية المختصة. 3ـ التفـرد والأحاديـة المذهبية في إعداد هذه الخطة؛ حيث لم يشـترك في إعدادها لا العلمـاء، ولا معظـم الأحزاب الوطنيـة، ولا الجمعيات الإسـلامية، ولا الخبراء المختصون القانونيون"[2].

بـدوره، فإن الأمين العام "لحزب العدالة والتنمية"، آنذاك، الدكتور "عبد الكريم الخطيب"؛ عارض توجهات ومقتضيات الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، من

(1) حركة التوحيد والإصلاح، "بيان حول مشروع خطة إدماج المرأة بالتنمية"، حُرِّر بالرباط 1 يناير/ كانون الثاني 2000.

(2) أحمد الريسوني، **ما قل ودل: ومضات ونبضات**، (القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2014)، ص 142.

نفس منطلق "أحمد الريسوني" القائم على رفضه أن تُملى على المغرب "مشاريع أجنبية تتنافى مع إيماننا، في إشارة الى خطة إدماج المرأة"؛ فحسب "الخطيب" فإن "أي طرف منصف لابد أن يعرف أن الخطة لا تناسب مجتمعنا"[1].

وكان يوم 12 مارس/آذار من سنة 2000 يومًا فارقًا في مصير هذه الخطة؛ إذ في هذا اليوم نُظِّمت مسيرتان: مسيرة مناصرة للخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية وتضم نسيجًا من جمعيات المجتمع المدني وبعض الأحزاب اليسارية المشكِّلة لحكومة "عبد الرحمن اليوسفي"، ومسيرة أخرى بالرباط ضمَّت بدورها بعض فعاليات المجتمع المدني، والحركات الإسلامية بالإضافة إلى "حزب العدالة والتنمية"، وشعارها إسقاط هذه الخطة من الوجود.

في أعقاب ذلك، سيوظِّف الملك "محمد السادس" حقل التحكيم، وسيدعو لإنشاء لجنة استشارية لإصلاح مدونة الأسرة برئاسة الفقيه القانوني "إدريس الضحاك"، قبل أن يستبدل به السيد "محمد بوستة"، الأمين العام السابق لحزب الاستقلال؛ حيث سلك هذا الأخير منهجية الاستماع إلى كافة الآراء والمنظمات والهيئات والتيارات السياسية، مما أسفر عن مشروع مدونة الأسرة التي تم إقرارها بعد المصادقة عليها بالإجماع داخل قبتي البرلمان.

إن الدلالات التي خلَّفتها هذه المعركة حول إصلاح مدونة الأسرة، تؤدي بالتحليل إلى التوقف عند ثلاثة عناصر أساسية:

أولًا: تكريس ثابت المنافحة عن الهوية الإسلامية لدى "حزب العدالة والتنمية"، مسنودًا بذراعه الدعوية "حركة التوحيد والإصلاح"، وهو ما تجلَّى في معظم البيانات واللقاءات والتصريحات التي قدمها قادة الحزب والحركة، معارضين بمقتضاها مضمون الخطة وأهدافها.

ثانيًا: أن المعركة التي أعقبت طرح مشروع الخطة، ساعدت الحزب على أن يبرز كقوة ميدانية، من خلال قوة التعبئة والحشد، الذي أبرزه في مسيرة الدار البيضاء المناهضة للخطة.

أما العنصر الثالث؛ فيتمثل في كون الحزب استطاع أن يغتنم فرصة لتزكية وجود رأيه، عبر المشاركة بإيجابية في المقترحات التي قدمتها اللجنة الملكية لإصلاح مدونة

(1) العدالة والتنمية: نرفض مشاريع أجنبية تتعارض مع إيماننا، **الحياة اللندنية**، عدد 13526، 24 مارس/آذار 2000.

الأســرة، بقيادة الراحل "محمد بوستة"، وهي رسالة ضمنية تقر باعتدالية الطرح الذي تنافح من أجله الحركة الإســلامية من جهة، فضلًا عن كون الحزب إذا كان يعارض الحكومــة مــن داخل قبة البرلمان، فإنــه يوالي المرجعية العليــا للدولة المتمثلة في المؤسسة الملكية.

وهو الطرح الذي يؤكده "أحمد الريسوني" حينما عدَّد أهمية البديل الذي جاءت بــه مدونة الأســرة، خلافًا لما كانت تقر به الخطــة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، "البديل الذي أنقد البلاد وأراح العباد، حسب الريسوني، كان هو "مدونة الأسرة" التي حظيت بما أصبح يوصف بالإجماع الوطني حولها، أسباب هذا النجاح وهذا الإجماع تكاد تكون هي نقيض الأســباب التي أدت بالخطة إلى الفشــل والرفض: 1ـ الرعاية الملكية والإشراف الملكي والتوجيه الملكي الذي رافق إنجاز هذه المدونة من بدايتها إلى نهايتها. 2ـ هذه المدونة جاءت عملًا وطنيًّا خالصًا وباجتهاد وطني حقيقي، في ظل المرجعية الإسلامية والمذهب المالكي، وباستحضار واعتبار ومراعاة للواقع المغربي، مع الاســتفادة أيضًا من مكتســبات العصر ومقتضياته وتجاربه. 3ـ اللجنة التي أعدَّت المدونة تشكَّلت من مستويات عالية من ذوي الاختصاص، وضمَّت اختصاصات شتَّى، مع تنوع في التوجهات ووجهات النظر"[1].

تفســير التحول الذي طرأ على موقف الحــزب وحركته الدعوية تجاه تعديلات مدونــة الأســرة، وقبولهم لمضمون النص النهائي عبــر التصويت عليه بالإيجاب بقبة البرلمــان علــى مضض، بالرغم من عدم اســتجابته لجزء كبير من التعديلات التي تم اقتراحهــا من طرف الفريق البرلماني لحزب العدالة والتنمية، ضمن اللجنة البرلمانية، في الوقت الذي تمت الاســتجابة لمجموعة من المطالب التي تقدمت بها المنظمات النسائية، جاء في سياق محكوم بظرفية سياسية حساسة، من مميزاتها:

أولًا: التأكيد على التجاوب الإيجابي مع نتائج التحكيم الملكي، وهو ما يؤكد على دعم الحركة والحزب لشــرعية "إمارة المؤمنين" وحقلها التدبيري للشــأن العام. وثانيًــا: ما خلَّفته تداعيات أحداث 16 مايو/ أيــار 2003 الإرهابية على موقع الحزب داخل المشــهد السياســي المغربي. وقد جاء تصريح "بسيمة الحقاوي"، عضو الأمانة العامة للحزب آنذاك، عقب مصادقة البرلمان على النص النهائي لمدونة الأسرة، ليؤكد

(1) أحمد الريسوني، **ما قلَّ ودلَّ: ومضات ونبضات**، مصدر سابق، ص 142.

هذه الفرضية: "لقد كنَّا في تعارض مع اليسار حول إصلاحات مدونة الأسرة، وطلبنا التحكيم الملكي...وقد قبلنا بنتائج هذا التحكيم، لكن إذا كانت هذه الإصلاحات تستجيب لمطالب الحركات النسائية العلمانية، إلا أن المنهجية تغيرت والنصوص أضحت تؤطَّر بالمنهج الإسلامي"[1]. رحَّبت "حركة التوحيد والإصلاح" بالإطار الذي حكم الإصلاحات التي جاءت بها مدونة الأسرة، التي لم تخرج في نظرها عن الشريعة الإسلامية، لكنها دعت إلى إبقاء باب الاجتهاد مفتوحًا لاستيعاب كل المستجدات ومعالجة أي خلل أو نقص يمكن أن يظهر من خلال التطبيق[2]. بدوره، فإن "حزب العدالة والتنمية" ثمَّن هذه الإصلاحات واعتبرها مكسبًا للشعب المغربي قاطبة، مثنيًا على حرص "أمير المؤمنين"، على تأسيس مشروع إصلاح مدونة الأسرة وفق أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها في العدل والإنصاف وتكريم الإنسان"[3].

3. هجمات الدار البيضاء: المشاركة في مفترق طرق

لقد بدأ "حزب العدالة والتنمية" في تحقيق مكاسب سياسية وميدانية، عبر اتساع دوائر انتشاره في مختلف ربوع المملكة؛ وهو ما أذكى حظوظه في المنافسة الانتخابية، ليتحول إلى رقم سياسي وازن؛ الأمر الذي ولَّد نوعًا من الصدامية مع السلطة السياسية خصوصًا في ظل تشبث الحزب بتوظيف المرجعية الإسلامية في خطابه السياسي، وهو ما يعني الشروع في منافسة الشرعية الدينية للمؤسسة الملكية التي تعتبر المؤسسة الوحيدة المخولة بالجمع ما بين الحقل السياسي والحقل الديني.

في هذا السياق جاءت الأحداث الإرهابية للسادس عشر من مايو/ أيار 2003 بالدار البيضاء، التي كان من نتائجها انكماش بنية الفرص السياسية أمام الحزب، بمبرر مساهمته المعنوية من خلال تبنيه لخطاب هوياتي في نقده للعمل الحكومي؛ مما اعتبرته السلطة السياسية وباقي المكونات الحكومية مزكِّيًا لطروحات الإرهابيين.

(1) Le Monde, 18 Décembre 2003.

(2) حركة التوحيد والإصلاح، "بيان حول المدونة الجديدة للأسرة المغربية"، 12 أكتوبر/ تشرين الأول 2003، (تاريخ الدخول: 14 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): https: / /bit.ly /35QMcxJ .

(3) حزب العدالة والتنمية، "بيان الأمانة العامة حول مدونة الأسرة"، 12 أكتوبر/ تشرين الأول 2003، (تاريخ الدخول: 14 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): https: / /bit.ly /2NslzsB.

علــى ضوء ذلك، ستشــكِّل الفترة التي أعقبت هــذه الهجمات؛ لحظة فارقة في تاريخ "حركة التوحيد والإصلاح" و"حزب العدالة والتنمية"، عبر دخولهم في سلسلة من المراجعات في التصورات والمواقف، أســفرت عن بروز تحولات عديدة، ســواء على المستوى التنظيمي للحركة أو على المستوى المرجعيات التي تستند عليها.

أ. سياق الهجمات وانغلاق بنية الفرص السياسية

لقد شهدت الدار البيضاء، بتاريخ 16 مايو/ أيار 2003، أحداثًا دامية؛ جرَّاء انفجار قوي شهدته بعض المرافق السياحية، والذي تبين أنه بفعل إرهابي، الذي ظل المغرب في منأى عنه مقابل بعض بلدان الجوار. فقد كشــفت التحقيقات عن تورط مجموعة مــن الأفراد الذين تــم تجنيدهم من الخارج، والمنحدرين أساسًــا من بعض الأحياء الهامشية بالمدينة.

تبعت هذه الأحداث مجموعة من الإجراءات والتدابير الأمنية والاجتماعية التي أقدم عليها المغرب بعد ذلك، والتي تعززت بسَــنِّ مجموعة من التشريعات الزجرية، كقانون مكافحة الإرهاب، وأيضًا متابعة العديد من شــيوخ الســلفية المعروفين بتشدد طروحاتهم وأفكارهم. كما شهدت الأحداث إقدام المغرب، على إعادة هيكلة الحقل الديني، بما يتوافق مع السياسات القاضية بحصر منابع التطرف والتشدد. هذا، وبما أن العناصر التي ثبت تورطها بالعمليات الإرهابية، منحدرة في غالبيتها من مناطق هامشية، أقدم المغرب على سَنِّ مجموعة من البرامج الاجتماعية التي تستهدف في عمقها الرفع من الوضع الاجتماعي للفئات في وضعية اقتصادية صعبة.

بالمقابل من ذلك، كشــفت هذه الأحداث عن معطى سياسي أساسي، تمثل في تصاعد الحساسية السياسية من كل التنظيمات والتيارات ذات المرجعية الإسلامية. لهذا شهد "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصلاح"، تقريعًا إعلاميًّا وسياسيًّا من مجموعة من الأحزاب السياسية وفعاليات المجتمع المدني محملين الحزب والحركة، من خلال الخطاب الذي تروج له من داخل المؤسسات الرسمية، المسؤولية المعنوية عن دعم وتنامي خطاب التطرف والعنف الذي أدى إلى وقوع تلك الأحداث.

خلال هذه الفترة، عاشت أطر الحركة والحزب فترة عصيبة من تاريخ وجودهم الرســمي بالمؤسسات الدســتورية؛ فقد كان التوجه نحو حل "حزب العدالة والتنمية" وحظر عمل "حركة التوحيد والإصلاح"، يقول "عبد الإله بنكيران" حول هذه النقطة:

"كان الحزب سيُحَلُّ بدون شك، فحزب العدالة والتنمية كان بالنسبة لخصومه مزعجًا، مرجعيتُه الإسلامية جعلته غير مرغوب فيه من طرف بعض المسؤولين في الدولة، ربما لم يكونوا مستعدين حتى للنظر في وجوهنا وبالأحرى أن نكون شركاء معهم في شيء ما. ثم إننا حزب ديمقراطي، فلدينا من السذاجة ما يكفي لنكون ديمقراطيين لحد الآن، وحزب نظيف ومنظم وموجود، لم يكن بوسعهم مواجهتنا بدون مبرر يبرر التخلص منَّا"[1].

فقد ضاقت الفرص السياسية أمام الحزب جراء التهم التي وجهت له من طرف خصومه السياسيين، وقد بدا أن هناك منحى في محاصرة الصعود والتمدد الذي أضحى يعرفه الانتشار السياسي للحزب. يسترسل "بنكيران" مضيفًا: "من 1992 إلى 1996، كنَّا ممنوعين، وبعدما نظَّمنا مؤتمرنا، سنة 1996، أصبحوا يتسامحون معنا بمقدار معين. لكن عندما حصلنا على 42 مقعدًا في انتخابات 2002، بدأت الجهات التي تتخوف منَّا تقول إنه يجب التعامل معنا بشكل مختلف. عندما حصلت أحداث 16 مايو/ أيار، مع الأسف الشديد، اعتبر خصومنا أن تلك هي المناسبة لتصفية حزبنا. أعتقد أن الفضل في الحيلولة دون حل حزبنا يعود، بعد الله، إلى جلالة الملك، وقد قلتُ هذا مرارًا. تتبعتُ الأحداث في تلك الفترة وكنت على اتصال بوزير الأوقاف والشؤون الإسلامية"، الذي كان "على اتصال بجلالة الملك وعلى اتصال بنا من خلاله"[2].

فالسياق الذي جاءت فيه الأحداث الإرهابية، لـ16 مايو/ أيار 2003، تزامن مع الصعود السياسي "لحزب العدالة والتنمية"، المنتعش بالفوز السياسي الذي حققه بالانتخابات التشريعية لسنة 2002؛ حيث ظفر الحزب بـ42 مقعدًا، مقابل 14 مقعدًا بالولاية التشريعية التي سبقتها. وهو انتصار يشي بأن الفاعل الإسلامي؛ انتقل من مستوى البحث عن شرعية وجوده الرسمي، إلى مستوى أكثر تقدمًا بالبحث عن تقوية هذا الوجود. فتجربة المغرب مع وجود بعض أطر الحركة الإسلامية داخل المنافسة السياسية الرسمية حديثة، وبالتالي عملية التطبيع مع هذا الوجود كان يجب أن تأخذ بعض الوقت، خصوصًا في ظل الظرفية الإقليمية والدولية التي كانت تشهد آنذاك الحرب الدولية على الإرهاب بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، جرَّاء الأعمال

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع مجلة زمان"، مصدر سابق، ص 52.

(2) المصدر نفسه.

الإرهابية التي شهدتها هذه الأخيرة يوم 11 سبتمبر/ أيلول 2011.

فضـــلًا عن ذلك، كان الظرف متأزمًا فالناس كانوا خائفين، يســـتطرد "عبد الإله بنكيران"، "وهناك مشـــكل أمني؛ فأي قرار كان ســـيُتخذ يمكن أن يكون مستساغًا شيئًا ما، التفاصيل تنظر فيها الجهات العليا، لكن سياسيًّا، المهم هو القرار بحد ذاته. بضعة أيام بعد 16 مايو/ أيار كان يُرتقب أن يُلقي جلالة الملك خطابًا يوم الاثنين، وكنَّا ننتظر أن يتـــم فيـــه الإعلان عن حل حزبنا، لكن الخطـــاب الملكي تأجل إلى يوم الخميس الموالي...في ذلك اليوم الذي بُثَّ فيه الخطاب الملكي مساء، كان جلالة الملك أرسل إلينا وزير الأوقاف والشـــؤون الإســـلامية حوالي العصر.. جاء ليضعنا أمام مسؤوليتنا، وينبِّهنا لبعض الأمور في خطابنا، في المساء ألقى جلالة الملك خطابه ولم يعلن فيه قرار الحل، وإنْ كان تضمن بعض الإشارات"[1].

فعشية يوم الخميس الموافق لـ29 مايو/ أيار 2003؛ وجَّه الملك محمد السادس خطابًا للشـــعب المغربي شـــديد اللهجة، منددًا بالأعمال التخريبية التي شهدتها الدار البيضاء، مما جاء فيه:

"إذا كانـــت الدولـــة إدراكًا منهـــا للأخطار الإرهابية قد تحملت مســـؤوليتها في محاربتها والحرص على الوقاية منها بقوة القانون، عن طريق نصوص ظلت معروضة على البرلمان عدة شهور فإن بعض الأوساط عملت على المعارضة المنهجية لتوجهات الســـلطات العمومية مسيئة اســـتعمال حرية الرأي؛ فللجميع أقول: إن التمتع بالحقوق والحريـــات يقتضي القيام بواجبـــات والتزامات المواطنة مؤكـــدًا أن بناء الديمقراطية وترســـيخها لا يمكن أن يتم إلا في ظل الدولة القوية بســـيادة القانون. لقد دقَّت ساعة الحقيقة معلنة نهاية زمن التساهل في مواجهة من يستغلون الديمقراطية للنيل من سلطة الدولة أو من يروجون أفكارًا تشكِّل تربة خصبة لزرع أشواك الانغلاق والتَّزمت والفتنة أو يعرقلون قيام الســـلطات العمومية والقضائية بما يفرضه عليها القانون من وجوب الحزم في حماية حرمة وأمن الأشخاص والممتلكات[2].

وفي ذات الســـياق والتداعيات التي أعقبت أحداث 16 مايو/ أيار 2003، سيعود العاهل المغربي بخطاب آخر موجه للشعب المغربي بمناسبة الذكرى الخامسة لاعتلائه

---

(1) المصدر نفسه، ص 52 و53.

(2) نص الخطاب الملكي، الموقع الرسمي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 29 مايو/ أيار 2003، (تاريخ الدخول: 14 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): https: / /bit.ly /30k9g6V.

للعرش، بتاريخ 30 يوليو/ تموز 2003، مستبطنًا أيضًا العديد من الإشارات والرسائل، التي تهم ضبط الحقل الديني والمتبنيين للمرجعية الإسلامية في خطاباتهم السياسية، مما جاء فيه:

"أقول بلسانك شعبي العزيز: إننا لن نقبل أبدًا اتخاذ الإسلام مطية للزعامة باسم الدين أو القيام بأعمال الإرهاب وتمزيق الوحدة المذهبية للأمة والتكفير وسفك الدماء.

وبنفس القوة، فإننا نؤكد أن علاقة الدولة بالدين محسومة في بلادنا في ظل تنصيص الدستور على أن المملكة المغربية دولة إسلامية، وأن الملك، أمير المؤمنين، مؤتمن على حماية الدين وضمان الحريات بما فيها حرية ممارسة شعائر الأديان السماوية الأخرى.

وباعتبار أمير المؤمنين مرجعية دينية وحيدة للأمة المغربية فلا مجال لوجود أحزاب أو جماعات تحتكر لنفسها التحدث باسم الإسلام أو الوصاية عليه، فالوظائف الدينية هي من اختصاص الإمامة العظمى المنوطة بنا بمساعدة مجلس أعلى ومجالس إقليمية للعلماء[1].

يتبين أن وقع الأحداث الإرهابية كان ثقيلًا على وضعية "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصلاح" داخل المشهد السياسي المغربي؛ حيث انغلقت دوائر بنية الفرص السياسية، وسار عمل الحزب وحركته محاصرًا إلى درجة التهديد بالحد من استمراريته. لهذا، من الصعب التكهن بالشكل الذي تأخذه بنية الفرص السياسية أمام الحركات الاجتماعية، "فأي أحداث أو عمليات اجتماعية واسعة النطاق على نحو يسهم في تقويض الحسابات والتوقعات التي تتهيكل السلطة السياسية على أساسها، من شأنها إحداث تغيير في الفرص السياسية[2]. وبالتالي من شأن السياق والظروف السياسية التي يمر منها النظام السياسي أن يكون لها تأثير بارز على مصير التنظيمات والحركات الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن القدرة التعبوية لهذه التنظيمات، خصوصًا أن الحركات لا تقوم باختيار أهدافها واستراتيجيتها وتكتيكاتها من فراغ، وإنما بناء على السياق السياسي القائم[3].

(1) نص الخطاب الملكي، بمناسبة الذكرى الخامسة للعرش، الموقع الرسمي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 30 يوليو/ تموز 2003، (تاريخ الدخول: 14 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): https: / /bit.ly /2Rhvgep.

(2) Doug McAdamis, **Political Process and the Development of Black Insurgency,** 1930-1970, (University of Chicago, Press, 1982), p. 41.

(3) David Meyer, "Protest And Political Opportunities", **Annu. Rev. Sociol**. (2004), https://

ب. ما بعد الهجمات وخلق الفرص السياسية

مع حسم الخطاب الملكي في مسألة حل "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصلاح"، اطمأن قادة الحزب لشرعيتهم القانونية، وتولد نقاش داخلي للحسم في العديد من الأمور، بهدف المبادرة لخلق فرص سياسية أخرى أمام الحركة لتبرير شرعية وجودها واستمراريتها؛ وهو ما أسفر عن ميلاد موجة جديدة من المراجعات والتحولات التنظيمية والمرجعية، ظهرت نتائجها سواء على مستوى الممارسة لدى أعضاء الحزب أو لدى أعضاء الحركة.

- **تزكية شرعية إمارة المؤمنين**

لقد أسست أطر "حركة التوحيد والإصلاح" منذ تجربة "الجماعة الإسلامية" خلال عقد الثمانينات، شرعيتها على بناء التوافق مع الأسس السياسية للنظام السياسي المغربي، ومع توالي السنوات أصَّلت الجماعة لأطروحة التماهي مع الشرعية الدينية للنظام السياسي، القائم على حقل إمارة المؤمنين كرافد من روافد المؤسسة الملكية المغربية.

بيد أن هذا التوجه سيتعزز أكثر وبشكل جلي بعد الأحداث الدامية التي عاشتها مدينة الدار البيضاء خلال سنة 2003، حيث لم يعد الموقف الرسمي لأطر الحركة والحزب يقف عند قبول هذه الشرعية، بل تخطاه نحو التأصيل والبحث عن مبررات هذه الشرعية وإعطائها مشروعية الوجود والممارسة.

فإمارة المؤمنين هي المرتكز الذي يقوم عليه بناء الدولة المغربية وهي بذلك رمز لهذه الحقيقة، يقول "محمد الحمداوي" القيادي بالحركة ورئيسها السابق[1]. فالملك في نظر "حركة التوحيد والإصلاح" و"حزب العدالة والتنمية" هو أمير المؤمنين، والإمارة منبثقة أصلًا من البيعة، والبيعة ركيزة لبنيان الدولة الإسلامية المغربية، ودعامة أساسية للحفاظ على دين المغاربة ووحدتهم واستقرارهم[2].

---

bit.ly/36TIpRI.

(1) Mohammed Hamdaoui Interview avec Aujourd'huie le Maroc, **Aujourd'huie le Maroc**, 14 juin 2005.

(2) محمد يتيم و(آخرون)، **حركة التوحيد والإصلاح المغربية**، مصدر سابق، ص 220.

وهذا الخيار الذي اختارته الحركة لم يكن اختيارًا سياسيًّا أمْلته اعتبارات لحظية، وإنما هو خيار نابع من منطلق شرعي يؤطر علاقة الحاكم بالمحكوم ويؤسس للحكم الإسلامي الراشد، وهو أيضًا نابع من تصور واقعي لإسلامية الدولة وللأسس الشرعية التي قامت عليها. ومن ثمة، فالبيعة صيغة سياسية إسلامية تعبِّر عن التعاقد بين الملك والشعب، وهي فوق ما يسمى بالتنصيب الدستوري، لأنها تصدر من الأسس الشرعية وتتأسس عليها[1].

وقـد كانـت الحركة والحزب قد عبَّرا عن هذا الطرح من خلال البيان الذي تم إصداره من طرف الحركة، إبَّان رحيل العاهل المغربي الراحل "الحسن الثاني". الذي جـاء فيـه: "إن "حركة التوحيد والإصلاح" وهي تجـدد تعازيها لخَلَفه أمير المؤمنين جلالة الملك "محمد بن الحسـن" تتوجه إلى الله أن يلهم أسـرته الملكية وسـائر الشـعب المغربي والأمة الإسـلامية الصبر على هذا المصـاب الجلل، تعلن تأييدها لجلالته وللبيعة التي تمت له...سـائلين الله سـبحانه وتعالى بهذه المناسـبة أن يوفق عاهلنـا الجديد أميرًا للمؤمنين وملكًا للبلاد ورمزًا لوحدتها وحاميًا لملَّتها، وحارسًـا لحدودها، محافظًا على استقرارها واستمرارها[2].

فضلًا عن ذلك، ما فتئ أعضاء الحركة و"حزب العدالة والتنمية"، يبدون ولاءهم وإخلاصهم لإمارة المؤمنين، في المناسبات الرسمية التي تتوافق مع الأعياد الوطنية.

فمع تواصل تجربة الممارسـة الدعوية للحركة والسياسية للحزب، ابتعدت أطر الحركة والحزب عن خطاب نزع الشرعية عن الحكم الذي ظل يتملكها حتى أواسط الثمانينات، وطعن مقولاتها في شرعية المؤسسة الملكية، واعتبارها أتت على أنقاض الخلافة أو لأنها لا تحكم بما أنزل الله. لتطور الحركة خطابًا سياسيًّا يتلاءم مع الشرعية ولا يتصادم معها بشكل مباشر. ولولا ذلك الابتعاد المتدرج، ومواصلة تأكيد الحركة في خطابها على احترام الأسـس الشرعية داخل النظام السياسي، لما تحقق لهم إقرار المؤسسة الملكية بقبولهم المشاركة ضمن الأطر القانونية[3].

(1) المصدر نفسه، ص 220.

(2) المصدر نفسه، ص 221.

(3) عمر الشرقاوي، **المؤسسة الملكية والجماعات الإسلامية بالمغرب: بين استراتيجية الاستيعاب واستراتيجية الاستبعاد**، (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، أكدال، الرباط، سنة 2009)، ص 293.

- **دعم هيكلة الحقل الديني**

ثمَّــن "حزب العدالــة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصــلاح"، الخطوات التي أعقبت الخطاب الملكي الموجه لعلماء المجلس الأعلى والمحليين، بتاريخ 30 أبريل/ نيسان 2003، مباشرة بعد الأحداث التي خلَّفتها تفجيرات الدار البيضاء بمايو/ أيار من نفس الســنة. كما دعَمت الحركة الخطوات المتخذة في مجال الإصلاح الديني ومن ضمنــه تفعيل دور المجلس الأعلى فــي مجال النوازل وتفعيل الاجتهاد اعتمادًا على أصول المذهب المالكي، ودور المجالس العلمية في حركة الإصلاح الشامل وتفعيل دور العلماء والعالمات في الإصغاء عن قرب للمواطنين ومشاغلهم الدينية ولا سيما الشباب منهم[1].

دعم الحركة والحزب لهذا المشروع وفق التصور الذي بسطه الملك، كان بدوره مؤشــرًا على اعتدالية أطرها من أجل التماهي مع سياســة الدولة الموجهة نحو الشأن الديني، وبالتالي، فالحركة – الشريك الاستراتيجي لحزب العدالة والتنمية – بذلك حاولت أن تقدم نفسها أنها لا تشكِّل بديلًا لتأطير هيكلة الحقل الديني، بقدر ما تقدم نفسها كأحد المساهمين في تنزيل وتثمين الإجراءات المتخذة بصدده.

- **الموافقة على قانون الإرهاب**

بعد أن ظل متشــبثًا بمعارضته لقانون الإرهاب والهجرة الســرية لعدة شــهور، جرَّاء تســجيله للعديد من الســلبيات على مقتضياته، سيعود "حزب العدالة والتنمية" بعد الأحداث الإرهابية التي اســتهدفت الدار البيضاء في مايو/ أيار 2003، إلى إبداء موافقته على جل المستجدات التي قضى بها هذا القانون. الذي تمت المصادقة عليه ونشــره في ظرف زمني قياســي، بعد أن تم تعطيل مناقشــته بمجلس النواب لما يزيد عن أربعة أشهر.

صوَّت فريق "العدالة والتنمية" بالإيجاب على القانون الذي كان يسميه قبل ذلك بقانون "نحر الحريات"[2]، آخذًا بعين الاعتبار الظرفية السياســية والأمنية التي يمر بها المغرب، بالإضافة إلى ســعيه نحو إعادة خلق الفرص السياسية من أجل ضمان مزيد

---

(1) محمد يتيم و(آخرون)، **حركة التوحيد والإصلاح المغربية**، مصدر سابق، ص 231.

(2) El Sarafi Ali, "Après le choc des attentats de Casablanca tour de vis sécurité au Maroc", **le Monde Diplomatique**, Juillet 2003, 20.

من مســاحات الوجود والتعبير. يقول رئيس الفريق بمجلس النواب آنذاك، "مصطفى الرميد": "إننا أردنا بتصويتنا بالإيجاب أن ندفع أي تأويل وأي خلط يمكن أن يسعى بعض المغرضين أن يوقع فيه بعض المواطنين، كما أردنا أن نوجه رسالة لكل إرهابي مفادهــا أن المغــرب يظــل جبهة واحدة فــي مواجهة الإرهاب، لا فــرق بين أغلبية ومعارضة"[1].

"حزب العدالة والتنمية" بهذا التصويت الإيجابي؛ حاول أن يدفع عنه أي تأويل، يرمي إلى اتهامه بتحدي لوم الملك للذين عارضوا خروج قانون الإرهاب بضعة شهور بعــد وضعه بالبرلمان كما جاء بالخطاب الملكــي لـ29 مايو/ أيار 2003، وهو بذلك "يقطــع مع دابر أي لبس أو تشــكيك في موقف "حــزب العدالة والتنمية" من العنف بمختلف أنواعه ودرجاته، كما أنه يوجه رســالة مفادها أن المغاربة يد واحدة وجبهة واحــدة متراصة فــي مواجهة الإرهاب تحت القيادة الرشــيدة لأمير المؤمنين، جلالة الملك، محمد السادس"[2]، كما جاء في كلمة فريق العدالة والتنمية أثناء مناقشة مشروع قانون مكافحة الإرهاب رقم 3.03.

4. تأثير الممارسة البرلمانية على أيديولوجية الحركة الإسلامية

لقد كان لتداعيات أحداث 16 مايو/ أيار الإرهابية على "حزب العدالة والتنمية"، أثر بليغ على إعادة محورة وهيكلة مرجعيات الحزب وخطابها السياسي، في محاولة لتكييف موقع الحزب مع الشــروط السياســية التي أنتجها ســياق هذه الأحداث على الحزب؛ إذ شكَّل المؤتمر الخامس للحزب، سنة 2004، مناسبة أمام الحزب، لإعادة الصياغة التي يعرِّف بها نفسه، بما ينسجم وإكراهات المرحلة الجديدة، من أجل خلق فرص سياسية أمامه في ظل انحصار الفرص التي كانت تتيحها البيئة الخارجية. وهكذا، اتجــه نحو التحلل قــدر الإمكان من ثقله الديني، والتخفيف مــن مطالبه الأخلاقية، وبالمقابل توسيع انشغالاته بالقضايا السياسية والاجتماعية وما يهم الانتظارات اليومية الملحَّة للمواطنين، في معاشهم وحياتهم المجتمعية والاقتصادية.

تأسيسًــا على ذلك، ســيحاجج هذا المحور حول نقطتين محوريتين في عملية

---

(1) جريدة التجديد، عدد 663، 21 مايو/ أيار 2003.

(2) كلمة فريق العدالة والتنمية أثناء مناقشة مشروع قانون مكافحة الإرهاب، **التجديد**، عدد 665، 23 مايو/ أيار 2003.

التحول الذي أصاب هيكل حزب العدالة والتنمية، بعد انحصار بنية الفرص السياسية أمامه انعكاسًا لأحداث 16 مايو/أيار الإرهابية، وما خلَّفته من تداعيات على موقع الحزب الذي أضحى رقمًا سياسيًّا وازنًا في المعادلة الانتخابية والسياسية بالمغرب، وذلك من خلال عنصرين تحليليين:

أ. الانتخابات عند الحركة الإسلامية: المشاركة من أجل الخسارة

في ظل انغلاق الفرص السياسية أمام "حزب العدالة والتنمية" والحركة الأم "التوحيد والإصلاح" بعد الأحداث الإرهابية التي شهدتها مدينة الدار البيضاء، تنامى الوعي لدى قادة الحزب وأطر الحركة، بضرورة البحث عن قنوات للتوافق مع السلطة السياسية، وذلك من أجل تأمين مكتسب شرعية الاندماج في العملية السياسية الرسمية، خصوصًا أن الحزب أضحى يشكِّل كتلة برلمانية قوية بـ42 نائبًا برلمانيًّا التي أحرزها بالانتخابات التشريعية، لـ27 سبتمبر/أيلول 2002.

بناء على ذلك، توجه الحزب نحو مجموعة من التنازلات تخص مشاركته الانتخابية، حينما وجد نفسه في بيئة شبه سلطوية، ونسق سياسي غير مفتوح كليًّا وغير مغلق كليًّا. وهنا، كان العمل على استثمار الفرص المتاحة أمامه ولو كان ذلك على حساب أيديولوجيته المرجعية، فأقدم الحزب على تقليص حجم مشاركته الانتخابية في أكثر من مناسبة انتخابية، بالإضافة إلى الإقدام على تنحية رئيس الحركة "أحمد الريسوني"، والموافقة على تنحية "مصطفى الرميد" من على رأس الفريق النيابي وذلك بما يتلاءم مع إرادة السلطة السياسية.

- **انتخابات 27 سبتمبر/أيلول 2002 التشريعية**

تجدر الإشارة بداية إلى أن اللعبة الانتخابية في المغرب تتأسس على قاعدة التوازن بين مكونات المشهد السياسي، وهي بذلك تضع حدودًا للفاعلين الحزبيين حتى تضمن عدم اكتساح أي طرف للنتائج الانتخابية.

في ظل هذا الوضع، استوعب "حزب العدالة والتنمية" استراتيجية النظام السياسي الانتخابية، فكان حريصًا على عدم خلخلة هذه التوازنات، وهو ما يبرره "عبد الإله بنكيران" بقوله: "إن حزب العدالة والتنمية لم يكن يريد نتيجة انتخابية لا تستطيع البلاد تحملها، وإن الجزائر كمثال لحالة كان التغيير السريع فيها كارثيًّا. ولذلك، يحتاج

المغرب لعملية متدرجة من الإصلاح السياسي تطمئن اللاعبين السياسيين جميعًا"[1].

وما دامت الانتخابات التشريعية لـ27 سبتمبر/ أيلول 2002؛ شكّلت محكًّا حقيقيًّا "لحزب العدالة والتنمية" القادم من أصول حركة دعوية، والخارج من تجربته البرلمانية الأولى برصيد جماهيري وتعبوي كبير؛ فقد اتجه الحزب نحو تقليص حجم مشاركته الانتخابيــة وفق مفاوضات مباشــرة مــع وزارة الداخلية[2]، فأعلــن الحزب عن عدم تغطيتــه لكافــة الدوائر الانتخابية. وكانت المرة الأولى في تاريخ الأحزاب السياســية المغربية التي يعلن فيها حزب سياســي عن رغبته في عدم تغطية كل الدوائر، حفاظًا على التوازنات السياســية الداخلية وفي مقدمتها الديمقراطية الفتية، ومراعاة للعوامل الخارجية والمتمثلة في الخوف من تكرار التجربة الجزائرية، ورفض لأطراف إقليمية ودولية لأية مشــاركة إسلامية تهدد استقرار المنطقة، قد تربك المعادلات الإقليمية[3]. خصوصًا في ظل الوضع الدولي والإقليمي، الخارج آنذاك من أحداث 11 ســبتمبر/ أيلول 2001 وتداعيات الحرب على الإرهاب، وتنامي العمليات الإرهابية في المنطقة العربية، وما صاحبها من تصاعد خطاب العنف الذي كان يروج ويعبئ له تنظيم القاعدة.

بيــد أنه بالرغم من عدم تغطيته لكافــة الدوائر الانتخابية؛ تمكن "حزب العدالة والتنمية" من الحصول على المرتبة الثالثة بمعدل 42 مقعدًا وبنســبة 13 في المئة من عدد المقاعد، بعد حزب الاتحاد الاشتراكي الحاصل على 50 مقعدًا وحزب الاستقلال الحاصل على 47 مقعدًا. وهي النتائج التي جاءت مكرِّسة لأطروحة التوازن الانتخابي الذي يقوم عليه النظام السياسي المغربي.

فقد استشــعرت السلطة السياســية القوة التعبوية "لحزب العدالة والتنمية"، مما اضطرت معه إلى ممارســة ضغوطها من أجــل تقليص وجوده الانتخابي، وإلا كانت النتائج الانتخابية مغايرة تمامًا لما وقع بحكم الشعبية المتزايدة التي أضحى يتمتع بها الحزب.

وفق ذلك، انتقل الحزب من تســعة مقاعد متحصل عليها بالانتخابات التشريعية لسنة 1997، إلى 42 مقعدًا في ظرف خمس سنوات؛ مما يعكس التطور الذي شهدته

(1) شهادة عبد الإله بنكيران، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 66.

(2) Khadija Mohsen Finan et Zeghal Malika, "Opposition Islamiste et Pouvoir Monarchique au Maroc : Le Cas du Parti de la Justice et du Développement", **Revue Française de Science Politique** , Vol. 56, (2006), p. 94.

(3) حميد بحكاك، **الإسلاميون والمشاركة السياسية**، مصدر سابق، ص 264.

شـعبية الحزب في علاقته مع المواطنين، خصوصًا ما شـهدته الدوائر التي ترشح بها ممثلو الحزب وأغلبها ذات طابع حضري، من نسبة عالية من المشاركة الانتخابية، كما تمكـن من الظَّفر بمقعدين بأربع دوائر انتخابية؛ وهي دوائر: "الفدا درب السـلطان"، و"آنفا الدار البيضاء"، و"عين السبع الحي المحمدي"، و"طنجة أصيلا".

فضلًا عن ذلك، تم تسجيل نقطة رئيسة تسهم في توضيح العديد من الأسئلة التي تستقصي أجوبتها هذه الدراسة، وهي أن من معدل 42 مقعدًا نجد 37 فائزًا هم أعضاء رسميون في حركة التوحيد والإصلاح[1]. وحول هذه النقطة، يقول الريسوني: "أولًا: كمـا هـو معروف، فإن الغالبية من أعضاء "حزب العدالة والتنمية"، ووجوهه وقيادييه هم أعضاء في "حركة التوحيد والإصلاح"، فهو رصيد هذه الحركة وإنتاجها، وسمعة الحزب وشـعبيته هي نتائج هذه الحركة التي صبَّت طاقتها وعطاءها في هذا الحزب. وكما أكدتُ ذلك سـابقًا، فإنه حيثما تكون هناك شـعبية واسعة للحركة فإن التصويت يكون مرتفعًا لصالح الحزب. إضافة إلى هذا، فإن أعضاء "حركة التوحيد والإصلاح" قد تم تجنيدهم بالكامل لمساندة مرشحي "حزب العدالة والتنمية"، وهناك فقط دوائر محدودة سـاندنا فيها مرشـحي أحزاب أخرى حيث لم نترشح فيها. فأعضاء الحركة انخرطوا جميعًا في دعم مرشحي الحزب، إضافة إلى هذا، فإن "جريدة التجديد" التي هي جريدة الحركة قد انخرطت بالكامل، في دعم "حزب العدالة والتنمية" وبرنامجه ومرشـحيه ومواقفه، لأننا في الواقع عندما نسـاند "حزب العدالة والتنمية" في مواقفه ومبادئه فإننا ندافع بذلك عن مبادئنا ومواقفنا في الحركة"[2].

يؤكد هذا القول أن "حزب العدالة والتنمية" إلى حدود الانتخابات التشريعية لسنة 2002، ظل يجسد الإرادة الفعلية للحركة الأم "التوحيد والإصلاح"، وقد تجلى ذلك في الانضباط الكلي لبرنامج الحزب بمناسـبة هذه الانتخابات، للتصورات والأهداف التي تأسست عليها "الحركة"، وهي: "إقامة الدين على مستوى الدولة" أو "تدعيم مبدأ إسلامية الدولة"، كما نص عليها ميثاق "حركة التوحيد والإصلاح" ورؤيتها السياسية.

عطفًـا على هـذه الملاحظة، يقول أحـد نواب الحزب، حـول تجربته الأولى بالبرلمان: "بدأنا نُدخل إلى القاموس السياسـي المغربي قيم الإسـلام: قواعد أصول

(1) نور الدين بنمالك، "مستقبل صعود الإسلاميين، الحالة المغربية بين نموذجين أقرب من تركيا وأبعد من الجزائر"، **الصحيفة**، عدد 81، 3 و9 أكتوبر/ تشرين الأول 2002.

(2) أحمد الريسوني، "حوار مع أسبوعية العصر"، **العصر**، عدد 234، 7 أكتوبر/ تشرين الأول 2002.

الفقــه، الآيات القرآنيــة، الأحاديث النبوية. وبهذا، نحن نمــارس فعلًا تخليق الحياة السياســية العامة التي رفعها التصريح الحكومي شــعارًا، مع فارق أننا نملك مرجعية واضحة لهذا التخليق وهي الإسلام، والآخرون يملكونه طبعًا لأنهم مسلمون ولكنهم لا يريدون الاعتماد عليه، ويستغنون عنه لصالح مرجعيات غامضة"[1].

وعليه، فحزب العدالة والتنمية لم يكن يتحرَّج من التعبير إلى حدود سنة 2004 عن إســلاميته بصراحة ووضــوح، وفي بعض الأحيان بعناوين كلاســيكية قادمة من الممارســة الحركية الإســلامية مثل دعاوى تطبيق الشــريعة وملاءمة القوانين السائدة معهــا وما إلى ذلك. فكل الإجــراءات والتدابير المنصوص عليها في برنامج الحزب المقدم للانتخابات التشريعية للسابع والعشرين من سبتمبر/ أيلول من سنة 2002، هي في العمق مشــروع مراجعات سياســية تهم ســائر قطاعات الدولة من اقتصاد وتعليم وســياحة، تروم تحقيق إســلامية الدولة؛ فمنها ما يتعلق بتفعيل الإسلامية المنصوص عليها في الدستور، وملاءمة القوانين مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومناهضة الأنشطة الســياحية والفنيــة المناهضة لأحكام الدين، وتطهير مداخيــل الدولة من كل مصادر الدخل الحرام (عائدات الخمر والربا)[2].

- **انتخابات 7 سبتمبر/أيلول 2007 التشريعية**

جاءت نتائج الانتخابات التشــريعية لســنة 2007؛ مخالفة للتوقعات التي سبقت الانتخابات والتي كانت ترجِّح فوز "حزب العدالة والتنمية" بنصيب الأســد اســتنادًا لتصاعــد نفوذ وصيــت الحزب الواضح. بالإضافة إلى ذلــك، فقد كان لدى قيادات الحزب توقعات متفائلة في المرحلة الأخيرة من الحملة الانتخابية، حيث صرَّح قياديُّوه علانية بإمكانية حصول الحزب على ســبعين إلى ثمانين مقعدًا[3]، وأن الحزب بذلك سيشكِّل أقوى كتلة برلمانية.

لكن ما تم تسجيله هو أن "حزب العدالة والتنمية" استطاع فقط أن يضيف أربعة مقاعد في انتخابات 2007 بزيادة عدد المقاعد من 42، سنة 2002، إلى 46، ترتب عن

(1) أبو زيد المقرئ الإدريسي، **في المساندة النقدية لحكومة التناوب**، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، سلسلة اخترت لكم رقم 1، 1999)، ص 48 و49.

(2) انظر برنامج الحزب للانتخابات التشريعية لـ27 سبتمبر/ أيلول 2002، المحور المتعلق "بأصالة".

(3) مصطفى الرميد، "حوار مع موقع الجزيرة نت"، **الجزيرة نت**، 12 سبتمبر/ أيلول 2007، (تاريخ الدخول: 13 أبريل/ نيسان 2018): https://bit.ly/385eaqX .

ذلك صدمة لقيادات الحزب. واتسمت التصريحات الصحفية الأولية لقيادات الحزب بالحدة والعنف[1].

حيث كانت التوقعات الداخلية للحزب، تتكهن بالفوز بما لا يقل عن 70 مقعدًا، لكنه لم يتمكن من الحصول إلا على 46 مقعدًا، وبينما حل الحزب في المركز الثاني، فإنه حصل على عدد أقل من الأصوات من تلك التي حصدها سنة 2002، لأن الناخبين الذين خاب أملهم أحجموا عن التصويت[2].

لكن ما يمكن تسجيله أن بعد أحداث 16 مايو/ أيار 2003 الإرهابية، وما خلَّفته من تداعيات كبيرة على أطر وقادة الحزب، أضحى هذا الأخير أقل انشــغالًا بالأمور الجدلية حول القضايا الدينية والأيديولوجية على عكس الحركات الإسلامية السياسية في "مصر" و"الأردن" على ســبيل المثال. وبقيادة الأمين العام للحزب آنذاك، "ســعد الدين العثماني"، وجيل الشباب من الناشطين الذين التحقوا بالحزب بعد سنة 1990، فإن حزب العدالة والتنمية قد حسَّن من صورته بشكل قوي.

وطوَّر الحزب من نقاشه حول السياسات العامة والقوانين التي يحتاجها لمواجهة مشــكلات المغــرب الاجتماعية والاقتصادية، كما انفتح علــى المجموعات الليبرالية واليسارية في المشهد السياسي المغربي، من خلال بذل مجهود استثنائي لتحييد صورة الحزب الإسلامي وبناء قاعدة إجماع شعبية حول أجندة الإصلاح الوطني. ولقد حقق الحزب إنجازًا واضحًا في سنة 2004 بالمصادقة على النسخة المعدلة والأكثر انفتاحًا من المدونة التي أسهمت بشكل كبير في تحسين وضع المرأة الاجتماعي، وهو ما كان يعارضه العديد من الأفراد المنتمين للأحزاب الدينية الأكثر تشددًا.

كما شــكَّل المؤتمر الخامس للحزب، ســنة 2004، مناسبة سانحة ليعيد تعريف نفسه بما ينسجم وإكراهات المرحلة الجديدة، والتحلل قدر الإمكان من ثقله الديني، والتخفيف من مطالباته الأخلاقية، وبالمقابل توسيع انشغالاته السياسية بقضايا المعاش

(1) عمرو حمزاوي، "الانتخابات المغربية البرلمانية 2007: نتائج ومضامين"، **مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي**، 11 سبتمبر/ أيلول 2007، (تاريخ الدخول: 26 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): https: / /bit.ly /2Nr7aNf.

(2) مارينا أوتاوي وعمرو حمزاوي، "الإسلاميون في السياسة: دينامية المشاركة"، **مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي**، 8 سبتمبر/ أيلول 2008، (تاريخ الدخول: 26 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): https: / /bit.ly /2NpKr45.

وتعميقها؛ فقد نصَّت ورقته المذهبية على ما يلي: "يعتبر حزبنا نفسه حزبًا سياسيًّا لا حزبًا دينيًّا، ويعتبر المجال السياسي هو حقل اشتغاله، كما يرى المواطنة أساسًا للانتماء السياسي إليه، فهو حزب مفتوح لجميع المغاربة ما داموا ملتزمين بتوجهاته وبرامجه وقوانينه". وهذا التمييز في تعريف "حزب العدالة والتنمية" هو طارئ وجديد، ولم تألفه قواعد الحزب والمتعاطفون معه، ويمكن ربطه بالتطورات السياسية التي شهدها المغرب بعد أحداث 16 مايو/أيار، وأيضًا احتكاكه المباشر بالمؤسسات السياسية للدولة[1].

والأكثر من ذلك، فمع وضع الحزب للقضايا الاقتصادية والاجتماعية في صدارة برنامجه الانتخابي لسنة 2007، والمعنون تحت شعار "معًا نبني مغرب العدالة" أوضح الحزب أنه فريد في أسلوب تطوره وارتقائه بالمقارنة مع باقي المشهد العربي الإسلامي؛ إذ أظهر "حزب العدالة والتنمية" أنه لاعب براغماتي ملتزم بآليات التعدد السياسي وفي بحث دؤوب عن حلول واقعية للحالات الملحَّة للشعب. أما الجوانب الدعوية والأيديولوجية، وهي ما يتعلق بتطبيق الشريعة؛ فقد تم تقليصها بوضوح في برنامج الحزب الانتخابي لتشريعيات 2007؛ إذ إنه بدلًا من الرجوع إلى الشريعة أو الإطار الإسلامي كمرجعية، يشير فقط إلى "الحفاظ على الهوية الإسلامية للمغرب" كواحدة من أولويات الحزب. ومع ذلك، فإنه على ما يبدو أن هذه التغيرات الجذرية وذات المغزى، لم تكن كافية لإقناع المزيد من المغاربة بالتصويت للحزب في الانتخابات[2].

وبتسليط الضوء على الممارسة السياسية لأعضاء الحزب، في الفترة الممتدة ما بين انتخابات 2003 الجماعية وانتخابات 2007 التشريعية، نجد "حزب العدالة والتنمية" ركَّز اهتمامه بشكل كبير على السياسات العامة وعلى الشأن التدبيري، وفي المقابل همَّش إلى حدٍّ كبير قضايا المرجعية إلى درجة أن المرجعية في خطاب وسلوك العدالة والتنمية السياسي تراجعت وأصبحت عبارة عن يافطة شديدة العمومية، لا تعلم قواعد الحزب الناخبة ما المقصود بها[3].

وحول هذا التحول في اهتمامات الفريق البرلماني وخطاب قادة الحزب ما بين 1997 و2007؛ يقول "سعد الدين العثماني": "في البداية ركَّزنا على بلورة المبادئ

(1) شهادة محمد يتيم، **الإسلاميون الإصلاحيون**، مصدر سابق، ص 103.

(2) عمرو حمزاوي، "الانتخابات التشريعية المغربية لـ2007"، مصدر سابق.

(3) عمرو حمزاوي، "حوار مع جريدة التجديد"، **التجديد**، عدد 11 مارس/آذار 2009.

العامة. ومع مرور الوقت أصبحنا أكثر خبرة وقدرة على تقييم السياسات الحكومية بطريقة مفصلة، وكذلك على إبرام صفقات سياسية، ونحن نتطلع إلى توسيع هذه الخبرات مستقبلًا"[1].

في المحصلة، إن التوجه نحو تقييم المشاركة الأولى للحركة الإسلامية بالانتخابات التشريعية، يفضي إلى أنها كانت مشاركة تحت المراقبة، ولقد وعى الإسلاميون هذه الحقيقة؛ مما جعلهم يحسبون أخطاءهم ويعملون بحذر على استثمار الفرص، سواء ما يهم بالشأن الداخلي أو ما يتعلق بالشأن الخارجي. فشاركوا بشكل متدرج ومحسوب، فتم قبولهم ضمنيًّا وبشكل غير مباشر بالالتفاف على مطلبهم القانوني وحقهم في العمل السياسي. وهكذا، يمكن القول: إن مشاركة "حزب العدالة والتنمية" في الحياة السياسية الشرعية ولَّدت نموذجًا لفاعل إسلامي معتدل، ولو بشكل متدرج إلا أنه أضحى يبرز الكثير من التوافق مع قواعد الديمقراطية والممارسة السياسية المدنية.

ب. الاتجاه نحو التمييز بين المجال الدعوي والمجال السياسي

لم تكن التداعيات التي خلَّفتها أحداث 16 مايو/ أيار الإرهابية فارقة فقط على مستوى الوزن الانتخابي للحزب ووجوده بالمشهد السياسي، ولكن كان لذلك انعكاس أيضًا على مستوى علاقته "بالحركة الأم" (حركة التوحيد والإصلاح). وهو النقاش الذي لم يكن مطروحًا على المستوى الداخلي للحزب، الذي يشكِّل امتدادًا لحركة آتية من الحقل الدعوي، بما يعني ذلك من توظيف القاموس الديني والممارسة الخطابية في العمل السياسي.

من جانب آخر، كان للممارسة السياسية التي اكتسبها قياديو وأطر الحزب؛ سواء من داخل قبة البرلمان أو من خلال الاحتكاك المباشر بقضايا وانتظارات المواطنين، أو من خلال الصراع السياسي مع باقي التيارات السياسيين، انعكاس مباشر على توجه الحزب نحو طرح مسألة علاقته المباشرة مع "حركة التوحيد والإصلاح". وهو ما ترتب عنه سلسلة من النقاشات والمراجعات الداخلية، التي أفرزت في نهاية المطاف أطروحة التمييز الوظيفي ما بين الممارسة السياسية للحزب، والممارسة الدعوية للحركة.

---

(1) سعد الدين العثماني، "حوار مع جريدة التجديد"، **التجديد**، عدد 22 ديسمبر/ كانون الأول 2005.

فقد تبنَّى "حزب العدالة والتنمية" بسـبب البيئة السياسـية المقيدة في المغرب، ومعها جملة الشروط التي تفرضها السلطة السياسية، مواقف معتدلة إزاء سائر القضايا الاجتماعية والسياسية، وفي الوقت ذاته، كان حريصًا على عدم تنفير قطاعات واسعة من قواعده التي انجذبت إليه أصلًا بسـبب إطاره المرجعي الإسـلامي[1]. لهذا، ظل يمزج بين الخطاب الديني بالتأكيد على مرجعيَّته الإسـلامية، التي اسـتمد خطابها من المفاهيـم والتصـورات لحركة التوحيد والإصلاح والخطاب السياسـي الذي فرضته الممارسة الانتخابية، والممارسة التشريعية من داخل قبة البرلمان.

كما أسـفر النهج الذي اتبعته الحركة في اعتماد خيار الإصلاح بالتدرج كخيار وحيد للعمل السياسـي، والاعتراف بالإطار المؤسسـاتي والدسـتوري كإطار شرعي لممارسة أنشطتها السياسية، والإيمان بتعددية الخطاب والمرجعيات السياسية، واختيار توجهات الآخرين، عن انحصار الخطاب الإقصائي، والخطاب الطهراني المستند إلى المرجعية الدينية للتفكير في السياسة، سواء في علاقة الحركة بالنظام السياسي القائم أو مـع باقي التيارات السياسـية. كل هذا أدى إلـى تحول تدريجي للحركة من "نهج توجيه الانتقادات الأيديولوجية المريرة والأحكام القاطعة، نحو صياغة برامج سياسية عملية وواقعية، وبذل جهود بنَّاءة للتأثير على السياسات العامة"[2].

وبالرغـم مـن أن التحولات والمراجعات التي أقـدم عليها قادة "حزب العدالة والتنمية" قبل الاندماج في العمل السياسـي الرسـمي، قد أفضت إلى تبني المفاهيم الحديثة في الممارسـة السياسـية كالقبول بالآخر والتعددية السياسية، والتداول على السـلطة والديمقراطيـة، إلا أن العلاقـة القائمـة بين الحزب والحركـة الأم (حركة التوحيد والإصلاح)، ظلَّت تثير العديد من الإشكاليات في مسار الحزب، الذي يتجلى تخصصه في العمل السياسي المباشر واليومي المتعلق بالانتخابات والتنافس لعضوية بالمؤسسـات الدسـتورية، في الوقت الذي يتجسـد دور الحركة في العمل الدعوي والتربوي والتكويني.

وقد برزت هذه الإشـكاليات بشـكل جلي خلال المحطات الانتخابية لسنوات

---

(1) عمرو حمزاوي، "حزب العدالة والتنمية في المغرب: المشاركة ومعضلاتها"، **مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي**، 8 أكتوبر/ تشرين الأول 2008، (تاريخ الدخول: 26 أكتوبر/ تشرين الأول 2017): .https: / /bit.ly /2TlGilG

(2) المصدر نفسه.

1997 و2002 و2003؛ لما صاحبها من تعبئة بشـــرية وتنظيمية حركية، سُخِّرت لخدمة مرشـــحي الحزب في العمليات الانتخابية. وقد أكد ذلك القرارات التي كانت تصدر عن الحركة عشـــية كل محطة انتخابية؛ حيث أصدر المكتب التنفيذي للحركة خلال الانتخابات التشريعية لسنة 1997 قرارًا، توقفت بموجبه جل أنشطتها الدعوية والتأطيرية والتكوينية، وكل الجلسات التربوية لمدة خمسة عشر يومًا بغاية التفرغ للمساهمة في الدعم الميداني لمرشـــحي "حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، الذي كان معظم مرشحيه منتسبين "لحركة التوحيد والإصلاح".

وهو ما ســـيتكرر خلال الانتخابات التشريعية لسنة 2002، حيث أقدمت الحركة على تعبئة عامة لكافة أجهزتها التنظيمية لصالح الحزب لمدة خمسة عشر يومًا أيضًا؛ فقررت إلغاء الجلســـة الأسبوعية المخصصة لتدبير الشأن الداخلي للحركة. وقد تبين أن جل أعضاء قادة الحركة، شاركوا في الحملات الانتخابية لمرشحي "حزب العدالة والتنميـــة". كما تم التنصيص خلال هـــذه المرحلة، على وضع مناضلي الحركة رهن إشارة أطر الحزب وقيادييه، وتوصيتهم بالامتثال لقرارات الأجهزة التنظيمية والتقريرية لحـــزب العدالـــة والتنمية، كما يتم الامتثال عادة لقـــرارات الحركة، رغم عدم عضوية العديد من أنصار الحركة وأعضائها داخل "حزب العدالة والتنمية"[1].

بناء على ذلك، يمكن القول: إن المرحلة التأسيســـية لاندماج أطر وقادة الحركة داخل العمل السياسي الرسمي، كانت مصحوبة بالتماهي بين هوية الحركة وامتدادها السياسي المتمثل في العمل الحزبي. وقد استمر ذلك إلى حدود سنة 2003؛ إذ كانت لأحـــداث 16 مايو/ أيـــار الإرهابية تداعيات كبيرة على الحزب والحركة، حيث دفعت تكلفتها جرَّاء الضغوط والصراع مع القوى السياســـية المنافسة، ومع السلطة السياسية المراقبة لعملية إدماج الحركة الإسلامية في المجال السياسي الرسمي بترقب، بالمزيد من المراجعات والتحولات ســـواء على المستوى التنظيمي للحركة والحزب أو على مستوى التصورات والمواقف المؤطِّرة لمرجعيتهما.

وكانـــت إحـــدى هذه المراجعات هي إعادة هيكلة المســـافة الرابطة بين الحزب والحركة الأم، فطُرحت مســـألة الفصل بين العمل الدعوي والسياسي بشكل ملحٍّ بين قـــادة وأطـــر الحركة والحزب، خصوصًا أن الارتباط التنظيمـــي ظل قائمًا من الناحية

(1) رشيد مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية بالمغرب**، مصدر سابق، ص 205.

العملية، سواء على مستوى القيادة المشتركة، أو على مستوى المشروع المشترك.

فتوالـــت النقاشـــات داخل الحـــزب والحركة؛ لتقييم وضعيـــة الحزب ومآلات مســـتقبله داخل اللعبة السياســـية، وأفضت في نهاية المطاف، إلى طرح خيار التمايز الوظيفـــي بيـــن "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيـــد والإصلاح". وهو ما أصَّل لـــه الدكتور "ســـعد الدين العثماني" عبر كتابه (التصرفـــات النبوية بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشـــريعية)[1]، فضلًا عن سلسلة من اللقاءات التعبوية والجلسات الداخلية التأطيرية، مستعرضًا من خلالها رؤيته القائمة على خلق تمايز بين عمل "حركة التوحيد والإصـــلاح" باعتبارها هيئة دعوية مدنيـــة، وبين "حزب العدالة والتنمية" باعتباره هيئة سياسية تشتغل في مجال الشأن العام.

وحول هذه الدراسة، يقول "سعد الدين العثماني" إنها: "كانت جزءًا من تحولات متنوعة، فكرية وتنظيمية وسياســـية، عرفتها الحركة، ولم تكن إجراء معزولًا؛ فقد بدأ هذا التمايز بين العمل الدعوي والعمل السياسي بوصفه إجراء عمليًّا في إطار التوجه نحـــو التخصص. وكان هناك، منذ البداية، إصرار على المضي فيه وتطويره. وســـاعد علـــى ذلـــك وجود أعضاء قدماء أو جدد داخل الحزب ليســـوا أعضـــاء في الحركة، وبالتالي لن يقبلوا هيمنة الحركة على قرارات الحزب"[2].

ففـــي ســـنة 1996، عندما بدأ لأول مرة انخراط قيـــادات من الحركة في الأمانة العامة للحزب، طرح السؤال هل يتعلق الأمر بتحالف أو باندماج بينهما، فقام المكتب التنفيذي للحركة بإصدار بيان ينص على أن الأمر "ليس انضمامًا من الأولى إلى الثانية، ولا تحالفًا بين هيئتين"، وكل ما هنالك أن الأعضاء المهتمين بالعمل السياسي للحركة "سيمارسونه في إطار الحزب"، بينما ستستمر الحركة "قائمة بذاتها تقوم بمهامها كما كانت من قبل".

وفي ســـنة 1998، أصدرت الحركة ورقة حول "علاقة الحزب بالحركة"، أكدت من خلالها أن "كلًّا من حركة التوحيد والإصلاح وحزب الحركة الشـــعبية الدستورية الديمقراطية (الذي ســـيصبح فيما بعد باســـم حزب العدالة والتنمية) هيئة مستقلة عن الأخرى اســـتقلالًا قانونيًّا وفعليًّا، وليس لأي منهما وصاية على الأخرى، ويجمعهما

---

(1) سعد الدين العثماني، **التصرفات النبوية بالإمامة، الدلالات المنهجية والتشريعية**، (الدار البيضاء، منشورات الزمن، الرباط 2002).

(2) سعد الدين العثماني، "التمايز بين الدعوي والسياسي في التجربة المغربية"، مصدر سابق.

التشاور والتعاون والتنسيق".

ثـم تطور هذا التوجه ليصبح خطًّا مرسـومًا متفقًـا عليه، صدرت حوله قرارات مؤطرة عن مجلس شورى الحركة، قاضية بالتمايز بين الحركة والحزب في مجالات العمـل والرمـوز والخطاب، ممـا أضحى من المراجعـات الجوهريـة والخيارات الاستراتيجية في مسار الحركة.

وقد كرَّس هذا التوجهَ المؤتمرُ الوطني الخامس للحزب المنعقد بين11 و13 من أبريل/ نيسان 2004، حيث نصَّت الورقة المذهبية في فقرة مطولة على كون: "..العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هي الفصل المطلق بين المجالين (...) ولكن في المقابل ليست العلاقة هي التماهي المطلق على اعتبار أن الممارسة السياسية هي بطبيعتها ممارسة بشرية". ثم نصت الوثيقة على أن الحزب يعتبر نفسه حزبًا سياسيًّا لا حزبًا دينيًّا[1].

فـي المحصلـة، يمكن القول: إن الحركة الإسـلامية فـي المغرب، من خلال تجربـة "حركة التوحيـد والإصلاح" وامتدادها السياسـي المتمثل في "حزب العدالة والتنميـة"، قامت بإدخـال تغييرات أيديولوجية على موقفها وأبرمت تسـويات مهمة مع السـلطة السياسية، على وجه الخصوص خلال المحطات الانتخابية، كما استطاع الحزب، الذي تعرض لنقد شـديد من قبل السلطة السياسية ومنافسيه السياسيين، إبَّان الأحـداث الإرهابية التي عرفتها مدينـة الدار البيضاء، 16 مايو/ أيار 2003، أن يكيف بيئتـه الداخليـة مع انغلاق الفرص بالبيئة الخارجية، عبر التوجه للتخفيف من توظيف المرجعية الإسلامية في خطابه السياسي، وفي خلق تمايز وظيفي في علاقته مع "حركة التوحيد والإصلاح".

(1) انظر: الورقة المذهبية للمؤتمر الوطني الخامس لحزب العدالة والتنمية، الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، (تاريخ الدخول: 24 ديسمبر/كانون الأول 2017): https: / /bit.ly /373GoCF.

الفصل الخامس

من المعارضة إلى المشاركة في السلطة: تحولات ما بعد الحراك العربي

لم تعد قضية العلاقة بين الحركة الإسلامية في المغرب وقضايا تدبير الشأن وقضية الالتزام بالديمقراطية، علاقة افتراضية أو نظرية، بل علاقة واقعية تفاعلية منجزة خاضعة للاختبار والمساءلة. وقد نشأت هذه العلاقة التفاعلية، جرَّاء وصول "حزب العدالة والتنمية" للمشاركة في قيادة الحكومة المغربية لأول مرة في تاريخه. وذلك في سياق التحول الاجتماعي والسياسي؛ الذي صاحب بروز الدينامية المجتمعية التي أحدثتها "حركة 20 فبراير"، والمناخ العربي الذي يعج بسلسلة من الثورات التي أدت لانهيار العديد من الأنظمة السلطوية في تونس ومصر واليمن..، والتي كان من تداعياتها على المغرب الإعلان عن مراجعة الوثيقة الدستورية، ثم إدخال بعض الإصلاحات والتعديلات على بعض المؤسسات الإدارية، ثم دعوة كافة التيارات السياسية من قبل أعلى سلطة في البلاد؛ إلى الانخراط بطرح رؤاهم وتصوراتهم حول التعديل الدستوري المرتقب.

أسفر هذا السياق عن إجراء انتخابات تشريعية سابقة عن أوانها؛ تفاعلًا مع مخرجات الوثيقة الدستورية المعدلة سنة 2011، والتي أفرزت بروز الفاعل الإسلامي الحركي من خلال "حزب العدالة والتنمية" كأول كتلة انتخابية في المغرب، بعد النتائج المتحصِّل عليها بالانتخابات التشريعية للسابع من أكتوبر/ تشرين الأول 2011؛ ومن ثَمَّ انتقل الفاعل الإسلامي الحركي من الاضطلاع بدور المعارضة، إلى المشاركة في تدبير الشأن العام من موقع المسؤولية الحكومية، بما يعني ذلك من القدرة على تنزيل المشاريع والتصورات التي يدعو لها على أرض الواقع. وهو ما يطرح إشكالية التأثير والتأثر بالممارسة السياسية من داخل مؤسسات تدبير الشأن العام، وفي الآن نفسه مدى الأثر الذي يتركه تدبير الشأن العام من موقع المسؤولية الحكومية، في

المرجعيات والمنطلقات الأيديولوجية الحزبية للفاعل الإسلامي.

في الواقع، تتيح التجربة السياسية الجديدة للفاعل الإسلامي بالمغرب قيد الدراسة، إمكانية إعادة صوغ العديد من التساؤلات حول الممارسة السياسية للفاعل الإسلامي بالمغرب، فضلًا عن إذكاء المنطلقات التحليلية السابقة في تحليل الحركات الإسلامية من موقع المعارضة، بمساءلة ممارساتها وهي من داخل موقع صناعة القرار السياسي، ودرجة مبادرتها في بناء سياسات عمومية تمتح من مرجعيتها الأيديولوجية. تفاعلًا مع ذلك، سيسعى هذا الفصل إلى مساءلة الممارسة السياسية للفاعل الإسلامي، وهو يدبر الشأن العام من موقع قيادة الحكومة المغربية.

أولًا: الحركة الإسلامية المغربية في سياق الحراك الشعبي

خلقت الفجائية التي أحدثها الحراك الشعبي العربي، ارتباكًا في عملية تفاعل التيارات السياسية عامة والحركات الإسلامية خاصة مع تداعيات هذا الحدث. ما بين منضمٍّ ومشارك في الحراك، وبين معارض له ومن اتخذ موقع التريث والتردد في اتخاذ موقف متسرع من المشاركة خشية من المسارات التي قد تسفر عنها هذه الاحتجاجات. في المغرب، انقسمت الحركات الإسلامية ما بين مشارك في الدينامية الشعبية التي خلقتها احتجاجات "حركة 20 فبراير"، متجسدًا في موقف "جماعة العدل والإحسان" التي كان لها موقف إيجابي منذ البداية من الدعوة للاحتجاجات وبين موقف معارض تجسد في "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصلاح"، التي عبَّرت عن توجسها من هذه الاحتجاجات، متحججة في ذلك بجهلها للجهات الداعية لهذه الاحتجاجات، ومن المآلات التي قد تُحدثها في ظل تسارع الأحداث بالمحيط الإقليمي، الذي أسفر عن سقوط النظام السياسي بكل من تونس ومصر.

شهد "حزب العدالة والتنمية" أوسع انقسام ببيته الداخلي في تاريخ وجوده بالساحة السياسية المغربية؛ بسبب الموقف الرسمي الذي اتخذه تجاه المظاهرات التي دعت لها فعاليات شبابية وجمعوية وسياسية، تحت اسم "حركة 20 فبراير"، والتي ظهرت إبان الحراك الثوري الذي عرفته المنطقة العربي في العديد من بلدانها. وهو ما خلق تفاعلًا ونقاشًا داخليًّا، تفرَّق بين المتوجس من هذا القرار، والمنافح عنه مختلقًا بذلك مجموعة من المبررات والحجج.

1. الموقف من الحراك الثوري العربي: المساندة الإيجابية

جاء موقف "حركة التوحيد والإصلاح" من الثورة التونسية في صورة الإشادة بهذا الحراك، وبمخرجاته الميدانية حيث نصَّ بيان الحركة إبان الطلائع الأولى لهذا الحراك: "نحن في "حركة التوحيد والإصلاح" بالمغرب إذ نحيي الشعب التونسي الشقيق بجميع فئاته وأطيافه ومكوناته، على هذه الانتفاضة الشعبية المباركة ونهنئه على انعتاقه وتحرره من الظلم والطغيان، فإننا نتوجه إلى الباري تعالى أن يتقبل جميع الشهداء والضحايا وأن يعجِّل بالشفاء للجرحى والمعطوبين وأن يأجرهم على تضحياتهم أجرًا حسنًا"[1].

كما استرسل بيان الحركة لتبرير تضامنه مع حق الشعب التونسي، بالعيش بحرية وكرامة، في رحاب نظام جديد ديمقراطي تعددي، ومعبِّر عن إرادة الجميع. كما أن الحركة تعتبر أن الحراك الثوري التونسي ما هو إلا ثمرة للصبر والمصابرة والاستماتة في التمسك بالنضال السلمي ضد الظلم والطغيان، دون الانجرار في العنف الأعمى... فالنهاية التي آل إليها النظام التونسي من وجهة نظر الحركة، تعد فشلًا ذريعًا وانهيارًا كاملًا للنموذج الاستئصالي والنهج الإقصائي، وسياسة تجفيف الينابيع التي نهجها، وحاول أن يسوقها ويروِّج لها في منطقتنا، وتعتبرها كذلك خيبة للتيارات الاستئصالية التي كانت لا تفتر عن الدعوة إلى استلهام هذا النموذج واستيراده وتبنيه، لولا غلبة صوت العقل والحكمة[2].

وبالعودة إلى مضامين البيان، تستشف من خلال قراءة متفحصة لمنطوقه، أن إشادة الحركة بالحراك الثوري التونسي تتبطَّنها إشارات ورسائل للداخل المغربي، عبر التنبيه إلى أخذ العبرة من الدرس التونسي، واحتضان الشعب وثقته ومطالبه العادلة، بدل الاستناد على الحكومات الغربية التي لا ينفع دعمها في اللحظات الحرجة.

وبناء عليه، فإن هذه المواقف التي تم تصريفها بمنطوق البيان، لا تقتصر على توصيف الحالة التونسية، ولكن تحوز في طياتها إسقاطات تستلهم التجربة المغربية في الكثير من جوانبها، خصوصًا عندما تعالت مجموعة من الأصوات بعد الأحداث الدامية

(1) حركة التوحيد والإصلاح، "بيان حول انتفاضة تونس المباركة"، 16 يناير/ كانون الثاني 2011، (تاريخ الدخول: 02 مارس/ آذار 2016): https: / /bit.ly /3abd8M8.

(2) المصدر نفسه.

التـــي شـــهدتها الدار البيضاء، في 16 مايو/ أيـــار 2003، بحل "حزب العدالة والتنمية" وحركته الدعوية. ثم تلت ذلك العديد من المبادرات السياسية من أجل عزل الحزب، في دوائر ضيقة بعد هذه الأحداث.

فالحركة بهذه المواقف تقرأ ما حدث داخل الحراك الشعبي التونسي، والحراك الشـعبي المصـري الذي خلصت في بيان لها حوله، إلـى عدم جدوى آلية "الإقصاء والاسـتئصال تجـاه المخالفين"، فما آلت إليه الأوضاع فـي تونس ومصر تعبير عن "نهج الإقصاء وإرادة التحكم والاسـتفراد بالقرار السياسـي والاجتماعي والاقتصادي التي سُوِّق لها في العالم العربي كنموذج لضمان الاستقرار والتنمية". مع التأكيد على أن "الأنظمـة الديمقراطية والاحترام المتبادل بين الشـعوب هـي الأضمن للمصالح المشـروعة بين الدول المسـتقلة الكاملة السيادة والشـعوب الحرة الكريمة"، لتجدد دعوتها "إلى المبادرة الاسـتباقية لإصلاح الأوضـاع المتأزمة وإنهاء ظواهر الاحتقان المتراكمة تعزيزًا للأمل لدى الشـعوب وشـبابها في غد أفضل وإسهامًا في بناء بلداننا وأوطاننا على أسس المشاركة والحرية والكرامة الضامنة للاستقرار والتطور"[1].

صيغة وطريقة المساندة للحراك الشعبي العربي من قبل الحركة، في حقيقة الأمر انتصار لنهجها القائم على الإصلاح بالتدرج، والتكيف مع البيئة السياسية الداخلية دون الجنوح نحو المقاومة الصلبة؛ الأمر الذي جنَّب الحركة السقوط في دائرة المحظور، بما يعني ذلك من توظيف آليات الاستبعاد من قبل السلطة السياسية.

حـزب العدالة والتنمية بدوره لم يذهب بعيدًا في اسـتصدار موقفه من الحراك الثـوري العربـي، عن التوجه الذي أخذته الحركـة الأم "حركة التوحيد والإصلاح". فالحراك التونسـي بالنسـبة له هو: "نتيجة لسياسة الحزب الوحيد...المطبوع بالضغط والتحكـم المطلقين، والقمـع والإقصاء والتهميش، فضلًا عن التزوير وقمع الحريات وخرق حقوق الإنسـان، وإقصاء الحركة الإسـلامية المعتدلة، وباقي القوى السياسية المعارضة، والزج بها في السجون والمنافي، وغيرها من الانتهاكات الجسيمة".

وفي اتسـاق مع إسـقاط الحدث على النموذج المغربي، أكد الحزب في نص بيانـه: "أن الرئيس التونسـي المخلوع طبع مرحلته بالضبـط والتحكم المطلقين، من خلال أجهزة الحزب الوحيد والتزوير وخنق الحريات وانتهاك حقوق الإنسان وإقصاء

(1) المصدر نفسه.

الحركة الإسلامية المعتدلة وباقي القوى السياسية المعارضة والزج بها في السجون. وسبق لقيادات الحزب الإسلامي أن حذرت في أكثر من مرة من محاولة تكرار النموذج التونسي في التعامل معها، بعد ظهور حزب الأصالة والمعاصرة"[1].

هذا، وذهب الحزب إلى تحميل مسؤولية الحراك التونسي فيما لا يخلو من رسائل مبطنة إلى المشهد الداخلي المغربي، إلى "النخبة المتواطئة مع الاستبداد في عهد الحكم الديكتاتوري السابق، التي اختارت الانحياز ضد الشعب، وساهمت في تحويل تونس إلى سجن كبير مقابل متاع من الدنيا قليل، ومكَّنت الجلادين من إذاقة أهلها الذل والهوان لما يقرب ربع قرن من الزمان"[2].

2. الموقف من حركة 20 فبراير: انقسام في البيت الداخلي

على غرار موقفها الذي سجلته حول الحراك الشعبي التونسي والمصري، ثمَّنت "حركة التوحيد والإصلاح" المبادرة الاحتجاجية التي قادتها مجموعة من الفعاليات الشبابية والمدنية تحت غطاء حركة 20 فبراير، وغير بعيد عن التشخيص الذي قدمته الحركة للحراك التونسي والمصري بالرغم من اختلاف السياقات، إلا أنها أكدت على أن هذه المسيرات عمومها رسالة واضحة أكدت إفلاس نهج التحكم والإقصاء وعجزه عن اختراق المجتمع المغربي، كما قدمت درسا مغربيًّا في التطلع إلى الإصلاح في إطار الثوابت والمرتكزات التاريخية والحضارية للبلاد[3].

ثم استطرد البيان الذي استصدرته الحركة عشية انطلاق مسيرات 20 فبراير، مشيدًا بالمستوى الحضاري الذي أظهره هذا الحراك، من خلال طابعه السلمي الذي ميز أغلب المسيرات ولاسيما ما كشفته عن تطلع شبابي وازن لبناء مغرب الكرامة والعدالة والهوية، وبالرغم من إعلان الحركة على لسان رئيسها آنذاك "محمد الحمداوي"، عن عدم المشاركة في هذه المسيرات، إلا أنها عبَّرت عن "دعمها القوي لمطالب الإصلاح واستمرار انخراطها في مناهضة الفساد".

(1) حزب العدالة والتنمية، "بيان حول الثورة التونسية"، الموقع الإلكتروني لحزب العدالة والتنمية، 20 يناير/ كانون الثاني 2011، (تاريخ الدخول: 11 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /2NpFqbI.

(2) حزب العدالة والتنمية، "بلاغ حول مسيرات 20 فبراير"، 17 يناير/ كانون الثاني 2011، (تاريخ الدخول: 11 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /2NpFqbI.

(3) حركة التوحيد والإصلاح، "بيان حول مسيرات 20 فبراير/ شباط، 21 فبراير/ شباط 2011"، (تاريخ الدخول: 11 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /2TlHJAA.

كما أكدت الحركة أن التجاوب الحقيقي مع هذه التظاهرات السلمية والحضارية والشعارات المرفوعة خلالها، هو دفع مؤسسات الدولة، من أجل الإسراع بإصلاحات سياسية ودستورية واقتصادية واجتماعية حقيقية وجريئة ونوعية، وذلك في اتجاه مزيد من الحرية والمحافظة على الحقوق والعدل، والمساواة بين المواطنين دعمًا لاستقرار البلاد وتطورها[1].

من جهة أخرى، أكد "حزب العدالة والتنمية" بدوره في بلاغ صادر عن أمانته العامة، عدم مشاركته في تظاهرات 20 فبراير، مراعاة حسب نص البيان "للمصالح العليا للبلاد واستقرارها وفي إطار لاحترام لمرجعيات الحزب وقواعد العمل فيه". كما اعتبر مشاركة أي عضو من أعضائه في هذه المظاهرات، مهما كان وضعه في الحزب هي مشاركة شخصية وعلى مسؤوليته ولا يمكن أن تعتبر تمثيلًا للحزب بأي شكل من الأشكال"[2].

لتبرير هذا الموقف، يقول "عبد الإله بنكيران" موجهًا الكلام لمكونات حركة 20 فبراير: "لو تشاورتم معي واتفقنا على الشعارات والأهداف، لخرجتُ معكم ولساندتكم، أما وإنكم لم تطرقوا بابي ولم تستشيروني، فإذن أنتم الذين تتحملون المسؤولية، لو لجأتم إلينا لنسَّقنا معكم، وبالتالي كنا سننزل معكم بثقلنا، وسنتحمل المسؤولية معًا، وربما يكون العدد أكبر، وسنكون مهددين حتمًا، ولكن ضمانات النجاح ستكون أكبر"، موضحًا: "ما أريد أن أقوله الآن للإخوة في حركة 20 فبراير، هو أنني قرأت الأرضية الصادرة عنهم، ويمكن القول: إنني لست ضد أي نقطة من النقاط الواردة فيها بشكل مطلق، وإن كانت هناك بعض المسائل التي يجب أن تناقش... على كل حال فمنذ بداية مسيرتنا قبل 20 سنة مع الدكتور الخطيب – رحمه الله–، كانت هذه الأمور الواردة الآن في أرضية 20 فبراير تقع في عمق انشغالاتنا ونقاشاتنا، ويمكن القول بأننا طالبنا منذ ذلك التاريخ بنفس المطالب الواردة في هذه الأرضية".

ثم أضاف "عبد الإله بنكيران" مبررًا: "أنتم جئتم بعد ثورتين عظيمتين أعادتا الروح للإنسان العربي والمسلم بصفة عامة، الأولى في تونس والثانية في مصر، ولستم وحدكم الذين تشبعتم بأفكار خاصة وشعرتم بشجاعة استثنائية للدفاع عنها

(1) المصدر نفسه.

(2) حزب العدالة والتنمية، "بلاغ حول حركة عشرين فبراير"، 19 فبراير/ شباط 2011، (تاريخ الدخول: 11 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /2NpFqbI.

بهذه الطريقة، فلن تجدوا في تصريحاتي أي إساءة لكم...وأنا لا أستهين مطلقًا بكم، لقد أصبحتم ظاهرة اجتماعية وسياسية، ولا يمكنني أن أستهين بها، لذا يلزمكم أن تفهموا أنكم بالنسبة لنا مواطنون مغاربة تعبِّرون عن قناعاتكم السياسية وانشغالاتكم، وتريدون الدفاع عنها، وشعاراتكم في العموم مقبولة...أنتم ترفضون تأسيس حزب أو جمعية، وأنا أنصحكم أن تعرِّفوا بأنفسكم، الثورة ليست عيبًا وليست حرامًا، ولكن نحن إصلاحيون ولسنا ثوريين، لأننا نعتقد أن الثورة لن تأتينا بالاستقرار، وستحطم المغرب الذي نعرف (...) نحن لم نقف ضدكم، لم نصطدم معكم ولم ندع إلى مقاطعة حركتكم كما لم نُدِنْها، قلنا فقط: إننا كحزب سياسي لن نشارك، أما من أراد المشاركة بصفته الشخصية فقد فعل"[1].

ومن جملة الأسباب التي بسطها "عبد الإله ابن كيران" في تبرير موقفه السابق، هو الاستناد إلى مرجعية الحزب الإصلاحية، "فحزب العدالة والتنمية حزب إصلاحي يؤمن بالمشاركة السياسية، ويؤمن بالتغيير من داخل المؤسسات، ويؤمن بسُنَّة التدرج والتراكم، وقد قام بمراجعات مهمة منذ ثلاثة عقود من داخل الحركة الأم التي انبثق عنها الحزب، فتأكد لديه أن للنظام المغربي خصوصيته التي حافظ عليها والتي ميزته عن باقي الأنظمة العربية، والتي نشأت في معظمها بعد الاستعمار الحديث والانقلابات العسكرية، ومن شبه المستحيل أن يغير استراتيجيته القائمة على التدافع من داخل المؤسسات إلى حزب ثوري يسعى لقلب النظام بمجرد نجاح ثورتين في بلدين مجاورين، ولذا حافظ على هدوئه بالرغم من التحرشات والمضايقات التي تعرض لها منذ أحداث 16 مايو/ أيار 2003 من طرف عصابة الاستئصاليين المتنفذين، وبالرغم من التزوير الفج الذي تعرضت إليه نتائجه في الانتخابات من طرف الدولة لتحجيم حضوره في المؤسسات، وبالرغم من تفكيك التحالفات التي أبرمها مع باقي الفرقاء من أجل التسيير الجماعي، وبالرغم من حملة الترهيب التي تعرض لها رجال الأعمال لتخويفهم من الاقتراب منه، وبالرغم من توظيف القضاء ضد مناضليه الشرفاء (...) الثورة ليست عيبًا وليست حرامًا، ولكن نحن إصلاحيون ولسنا ثوريين، لأننا نعتقد أن الثورة لن تأتينا بالاستقرار"[2].

(1) جريدة الأيام، عدد 465، 5 مارس/ آذار 2011.

(2) المصدر نفسه.

ينــم هذا التبرير لموقف "حزب العدالة والتنمية" من الدينامية الاحتجاجية الذي أحدثتها مظاهرات ومســيرات 20 فبراير، عن الكثير من البراغماتية التي نجد تحليلها في مقترب تحليل الإطار Framing، فالحزب اســتثمر انفتاح هيكل الفرص السياســية خــلال هــذه الظرفية، التي يمر منها الســياق الإقليمي بوضعية اســتثنائية؛ وذلك من خلال اســتراتيجية قائمة على ازدواجية الموقف، ففي الوقت الذي عبَّر فيه عن عدم مشاركته في المسيرات والمظاهرات كحزب صرف مجموعة من المواقف والمطالب السياســية، مختصرًا إرادته للضغط بشــكل غير مباشر على السلطة السياسية، من أجل إقرار إصلاحات سياسية واجتماعية كانت من ضمن مطالبه السابقة.

وقــد تجلَّى ذلك من خلال تأكيده علــى: "الحاجة إلى القيام بمبادرة إصلاحية عميقة، استباقية وشجاعة تحافظ على استقرار البلاد، وتستجيب للتطلعات المشروعة فــي الإصــلاح؛ حيث أكَّد الحزب في هذا الصدد، أنــه آن الأوان لإجراء إصلاحات دستورية وسياسية يكون من شأنها إرجاع المصداقية للحكومة والمؤسسات التشريعية، وضمان استقلالية القضاء وإصلاح النظام الانتخابي بما يؤدي إلى إعادة المصداقية في المؤسســات، ويرفع من فعالياتها، ويعيد الثقة في العمل السياسي ويدفع الشباب إلى الانخراط فيه بفاعلية"[1].

ودائمًا في إطار استثمار وضعية هيكل الفرص السياسية، مع إعطاء معنى ودلالة لموقفــه البراغماتي، جــدَّد الحزب دعوته إلى الإفراج الفــوري عن بعض المعتقلين المنتمين للحزب، على رأســهم "جامــع المعتصم"، عضو الأمانة العامة ونائب عمدة مدينة سلا، على اعتبار أن اعتقاله في نظر الحزب جاء: "نتيجة لتدبير كيدي المستهدف الأول منه هو "حزب العدالة والتنمية"، خاصة أن متابعته في إطار اعتقال يفتقد السند القانونــي والمبرر الموضوعي، كما جدَّدت الأمانــة العامة للحزب، مطالبتها بإطلاق ســراح المعتقلين السياســيين الآخرين وفي مقدمتهم الدكتــور "العبادلة ماء العينين" ومعالجة تداعيات أحداث 16 مايو/ أيار الإرهابية، باعتماد مقاربة تصالحية تؤدي إلى الإفراج عن الأبرياء من المعتقلين"[2].

وتفاعــلاً مــع الدينامية التي أحدثها حركة 20 فبراير في الشــارع المغربي، قال

---

(1) بيان الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

القيادي بالأمانة العامة للحزب "لحسن الداودي": "إن أمام الحكومة خيارين لا ثالث لهما، إما أن تواجه الأحزاب السياسية وتعمل على تلبية مطالبها حول الإصلاحات المطلوبة، وإما أن تواجه "حزب الفيسبوك"". وأضاف الداودي بنبرة ساخرة" إن هذا الحزب الأخير هو الوافد الجديد، بينما أصبح "حزب الأصالة والمعاصرة" "وافدًا قديمًا"، مضيفًا أن الحزب الأول لديه جمهور وليس لديه قيادة، بينما حزب الهمة لديه قيادة وليس لديه جمهور، وقال: إنه إذا استمرت الحكومة في موقفها الحالي تجاه الإصلاحات، فإن أطرافًا أخرى ستدخل على الخط وتصبح الأحزاب السياسية متجاوَزَة"[1].

وفي تماه مع موقف الحزب، اتجهت "نقابة الاتحاد الوطني للشغل" على لسان كاتبها الوطني آنذاك "محمد يتيم" إلى معارضة المشاركة في مظاهرات 20 فبراير؛ وذلك تحت مبرر كما يقول "يتيم": "من حيث المبدأ، نحن مع الحق في جميع أشكال التظاهر السلمي والحضاري"، مضيفًا في تصريح لـ"التجديد" بخصوص مسيرة 20 فبراير: "نحن نجهل الجهة المنظمة ولم نُسْتَدْعَ للمشاركة ولم نُستشر فيها"، وحرص يتيم على التأكيد على "تقاطع المطالب التي ترفعها بعض الهيئات المشاركة في المسيرة مع المطالب التي ما فتئت نقابة الاتحاد الوطني للشغل بالمغرب تنادي بها"[2].

مقابل هذا التوجه ودعمًا للنزعة البراغماتية التي ينهجها الحزب، خرجت شبيبة "حزب العدالة والتنمية" ببيان يتعارض مع توجه قيادة الحزب وبلاغه بعدم المشاركة في مسيرات 20 فبراير. مؤكدة مشاركتها في مسيرة 20 فبراير السلمية الشبابية المناهضة للفساد، كما صرَّح "مصطفى بابا"، الكاتب العام الوطني لشبيبة العدالة والتنمية[3]. قبل أن تقرر تعليق مشاركتها بالمظاهرات الاحتجاجية كهيئة رسمية، فيما تركت الحرية لأعضائها في المشاركة بصفة شخصية؛ وذلك استجابة للرسالة التي بعثها الأمين العام للحزب "عبد الإله بنكيران" لشبيبة حزبه كهيئة موازية للحزب، داعيًا إياها لتصحيح موقفها تماهيًا مع القرار الرسمي والنهائي للحزب والقاضي بعدم المشاركة في المظاهرات[4].

(1) جريدة المساء، عدد 19 فبراير/ شباط 2011.

(2) جريدة التجديد، عدد 20 فبراير/ شباط 2011.

(3) المصدر نفسه.

(4) بلاغ "حزب العدالة والتنمية" حول مظاهرات "حركة 20 فبراير"، مصدر سابق.

في المحصلة، يمكن الخروج باستنتاج أساس في عملية تحليل الأطر التبريرية التي اعتمدتها الحركة والحزب، في اتخاذ موقفها من حراك 20 فبراير، وذلك بهدف ينطوي أساسًا على استثمار سياق اللحظة المتولدة عن الحدث، من أجل تحسين موقع الحركة والحزب من جهة، وبهدف تحقيق مكاسب سياسية من جهة أخرى، تتماشى ورؤيتها الأيديولوجية القائمة على الإصلاح بالتدرج. فهامش الانفتاح السياسي المتاح في المغرب، و"اتسام الأسلوب السياسي للدولة بالمرونة والتكيف مع السياقات، يتيح الفرصة للإسلاميين لتقييم الموقف، وتقدير أي الخيارات ستكون أجدى في ظل سياق سياسي محكوم بدولة تتسم بنظام سياسي عريق تاريخيًّا، ويجدد وسائله وآلياته، بما يجعله متكيفًا مع السياقات المحلية والدولية والإقليمية"[1].

أما بخصوص موقف "حركة التوحيد والإصلاح" من "حركة 20 فبراير" يمكن التوقف عند ثلاثة تفسيرات أساسية:

التفسير الأول: فقد بدا واضحًا أن الطبيعة التكوينية لأعضاء "حركة التوحيد والإصلاح"، التي تقوم على رافد التربية، والتكوين على الصبر على الابتلاء، وتعزيز الذات في مواجهة السلطوية والعنف، عبر ضخِّ قيم الابتلاء والصبر، "هي عوامل جعلت دوائر القرار والعقل الجمعي في هذه الجماعات قادرة على امتصاص تبعات القمع السياسي، غير أنها، مع ذلك غير قادرة على الانطلاق والمبادرة في لحظة التغيير الجذرية، وهو الأمر الذي جعل أغلبية الجماعات والأحزاب الإسلامية تصاب بحالة تردد وارتباك في تعاطيها مع لحظات اشتعال الحدث الثوري"[2].

التفسير الثاني: ويقوم على أخذ موازين القوى داخل النسق السياسي المغربي بعين الاعتبار، الذي تبقى وضعيته ومكانته مختلفة عن باقي الأنظمة السياسية الأخرى.

التفسير الثالث: ويرجِّح فرضية اغتنام الفرص السياسية التي أتاحها الحدث، باستخدام شعاراته ومطالبه، وتوظيفها من موقع خارج الحراك وليس من داخله؛ وذلك من أجل تحقيق مكاسب أكثر، مع الاحتفاظ بالمنهج الذي تعتمده الحركة في تحقيق الإصلاح من داخل استقرار النظام القائم.

---

(1) بلال التليدي، **الإسلاميون والربيع العربي**، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)، ص 67.

(2) نواف القديمي، **الإسلاميون وربيع الثورات، الممارسة المنتجة للأفكار**، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2013)، ص 15.

إن الهدف من هذا الرصد والتحليل هو الوقوف على مدى قدرة وجاهزية النسق المنتج للخطاب داخل الحزب والحركة، على التفاعل والتعاطي مع حدث احتجاجي، يحمل مطالب سياسية جماعية تهم كافة المغاربة. لاسيما أن الوضعية والظرفية التي كان يمر منها الحزب، كلها تتجه نحو تحجيمه سياسيًّا من خلال "حزب الأصالة والمعاصرة"، الذي وُلد خصيصًا لهذه المهمة، وفق ما صرَّح به "عالي الهمة" القيادي بالحزب آنذاك، في أول خروج إعلامي له بعد إنشاء الحزب.

ثانيًا: مسلسل الإصلاح الدستوري: بين الثوابت المرجعية والبراغماتية السياسية

شكَّل الإعلان الملكي عن إصلاح الوثيقة الدستورية، بتاريخ 9 مارس/آذار 2011، في ظل الدينامية التي أحدثها الشارع المغربي، لحظة فارقة في مسار تحولات الفاعل الإسلامي الحركي المتمثل في "حزب العدالة والتنمية" وذراعه الدعوية "حركة التوحيد والإصلاح"، وذلك في سبيل إعادة موضعة موقع الحزب في المشهد السياسي المغربي، ثم استثمار لحظة الانفتاح السياسي من أجل بلورة مجموعة من الرؤى والتصورات التي كان الحزب عاجزًا عن تبليغها، وتحقيقها في ظل الوضعية السياسية السباقة.

تأسيسًا على ذلك، سيسعى هذا المحور من البحث لتناول الرؤى والتصورات التي أقامها الحزب والحركة بشأن إصلاح الوثيقة الدستورية عبر المحاججة حول المحددات والحدود التي اعتمدتها لبلورة مذكراتها الدستورية، وكيف فاوضت ضمن التفاعلات السياسية التي عرفها المشهد السياسي آنذاك، من أجل الدفاع عن اختياراتها، وكيف انتهى بها الأمر في نهاية المطاف لتعديل بعض مواقفها والتصلب في مواقف أخرى، وما المخرجات التي أفرزت موقف الحزب والحركة بالتصويت الإيجابي على الوثيقة الدستورية، ودلالات ذلك على التحولات الفكرية والتنظيمية التي عرفها الفاعل الإسلامي الحركي بالمغرب، وكيف يمكن قراءة الموقف الإيجابي سواء لدى "حزب العدالة والتنمية" أو لدى "حركة التوحيد والإصلاح" من الإعلان الملكي لإصلاح الوثيقة الدستورية، ثم الخلفية الأيديولوجية التي أطَّرت رؤية الحركة للإصلاح الدستوري، وإلى أي درجت استكانت للمرجعية الإسلامية في مقترحاتها الإصلاحية.

1. تأطير الموقف من مبادرة الإصلاح الدستوري

في ظل التداعيات التي آل إليها الحراك الشعبي العربي، في كل من تونس ومصر واليمن وسوريا، وفي ظل تصاعد حجم الاحتجاجات التي أحدثتها دينامية "حركة 20 فبراير"، دفع النظام السياسي في اتجاه فتح ورش الإصلاح الدستوري عبر خطاب 9 مارس/ آذار 2011، والذي أطلق دينامية للتشاور مع القوى السياسية والمدنية حول الإصلاح الدستوري دامت حوالي ثلاثة أشهر، ليتم بعد ذلك الاستفتاء على الوثيقة الدستورية في أول يوليو/ تموز 2011، وتنطلق بعد ذلك دينامية جديدة تتعلق بالإعداد للانتخابات التشريعية التي تمت في 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011[1].

على ضوء هذه المبادرة، سارع الحزب إلى عقد اجتماع عشية الخطاب الملكي، مستصدرًا بذلك بيانًا يتضمن تثمينًا للمبادرة الملكية، ومُثنيًا على التجاوب الملكي لانتظارات وتطلعات الشعب المغربي، بكل مكوناته الحزبية والنقابية والشبابية، ومن ذلك المطالب الإصلاحية التي ما فتئ "حزب العدالة والتنمية" يؤكد عليها. كما أكد الحزب على ضرورة توفير كل الضمانات السياسية والإجراءات المواكبة اللازمة من أجل حسن تنزيل الإصلاحات المذكورة، وتوفير الشروط اللازمة لإنجاح هذه الورش الكبيرة؛ وذلك بتوفير مناخ إيجابي يتوافق مع روح الخطاب الملكي، من خلال إشارات يكون من شأنها تأكيد العزم على القطع مع بعض رموز الحقبة السابقة، وتصفية مخلفاتها من قبل السعي للتحكم في الساحة السياسة وفي الإعلام والاقتصاد والإدارة، ومعالجة الملفات التي عرفت متابعات قضائية لم تتوفر فيها شروط المحاكمة العدالة كما هو الشأن بالنسبة لعدد كبير من المعتقلين على خلفية الأحداث الأليمة لـ16 مايو/ أيار 2003 والمعتقلين السياسيين الست[2]. على ضوء ذلك، عبَّر الحزب عن عزمه على الانخراط الكامل بفعالية وقوة في ورش الإصلاح الدستوري.

أسوة بالتفاعل الإيجابي "لحزب العدالة والتنمية" مع الخطاب الملكي لـ9 مارس/ آذار، ثمَّنت "حركة التوحيد والإصلاح" من جهتها الخطاب الملكي وأشادت بالتوجهات الملكية المعلنة فيه، معتبرة أنها "جسدت تجاوبًا كبيرًا مع تطلعات مكونات

(1) المصدر نفسه، ص 111.

(2) بيان الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، بتاريخ 10 مارس/ آذار 2011، (تاريخ الدخول: 11 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /2NpFqbI.

الشـــعب المغربي وقواه الشـــبابية في الإصلاح، في إطار الثوابت المتمثلة في الإسلام وإمارة المؤمنين والملكية والوحدة الترابية والخيار الديمقراطي".

كما أضافت الحركة في بيان أصدرته عشية الخطاب الملكي[1]؛ أن الحركة تعتبر أن "المرتكزات السبعة التي جعلها الخطاب الملكي موجهًا للمراجعة الدستورية تشكِّل معالم ولبنات أساسية لإحداث نقلة نوعية ومتقدمة تتجاوب مع مطالب الشعب المغربي الذي ما فتئ يعبِّر عنها بأشكال متعددة وفي فترات متفاوتة وتؤسس لميثاق جديد من شأنه أن يعطي دفعة قوية ومضمونًا متقدمًا لانطلاقة جديدة لثورة ثانية للملك والشعب من أجل الحرية والكرامة والديمقراطية". مؤكدة في السياق ذاته، أنها "تجدد انخراطها فـــي هذا الورش الإصلاحي الكبير، بما يجعله تدشـــينًا فعليًّـــا لعهد ديمقراطي جديد يحقق القطيعة المرجوة مع خيارات الإقصاء والتحكم". كما دعت الأحزاب السياسية وكافة القوى المدنية والحقوقية والفكرية إلى تحمل مسؤوليتها في إنجاح هذا الورش الإصلاحي التاريخي وضمان تجســـيد مقتضياته العملية، ومواكبة اســـتحقاقاته النظرية والاقتراحية والتشـــاورية والتأطيرية. وشدَّدت الحركة على "الحاجة المستعجلة لتقوية الثقة في هذا المسار الإصلاحي، وذلك عبر الاستناد إلى الإرادة الملكية الصريحة في إنجاز إصلاح دســـتوري عميق، واعتماد برنامج من الخطوات والإجراءات الملموسة لتصفية مخلفات سياسات التحكم والإقصاء".

على ضوء ما ســـبق، تجدر الإشـــارة إلى أن الحركة والحـــزب وهما في غمرة تفاعلهما مع الحراك الشـــعبي، ظلا مســـتوعبين لخصوصية البيئة السياســـية المغربية، وبالتالي فإن مطالبهم بخصوص الإصلاح السياسي والدستوري، جاءت في إطار ثابت مركزي ورئيس قائم على التغيير في ظل الاستقرار، والالتفاف حول المؤسسة الملكية كضامن للاســـتقرار والوحدة الشـــعبية والوطنية بحيث لا يمكن تصور أي استقرار في ظل غياب الأدوار الطلائعية للمؤسسة الملكية في حفظ أمن ودوام الدولة واستقرارها؛ وهو ما جسَّده التفاعل الإيجابي مع المبادرة الملكية لإصلاح الوثيقة الدستورية.

الأمـــر الذي يحيل علـــى قراءتين تحليليتين: الأولى: وتنـــدرج في إطار التقاط الفرص السياســـية المتاحة أمام الحركة والحزب، والتي شـــكَّل خطاب التاســـع من

(1) حركة التوحيد والإصلاح، "بيان حول ورش الإصلاح الدستوري"، 10 مارس/ آذار 2011، (تاريخ الدخول:11 يوليو/ تموز 2016): https: / /bit.ly /2NrGJHh.

مــارس/آذار أحــد تمظهراته، من خلال دعوته الصريحــة إلى انخراط كل المكونات السياســية والمدنية للإدلاء برأيها وتصوراتها حول مكنون هذه الوثيقة، وهو ما سجَّله الفاعل الإســلامي قيد الدراســة بإيجابية بغية اســتثمار موقعه السياسي لتمرير مواقفه وتصوراته التي طالما ظل عاجزًا عن إيصالها.

أما القراءة الثانية، فهي تندرج في إطار تصور "سيدني تارو"[1] Sidney Tarrow الذي يقضي بكون الفاعلين السياســيين الذين يســتخدمون النصوص الدينية لتحديد هويتهم ونشــاطهم السياســي والاجتماعي، يســتغلون – ما أمكنَ – انفتاح النظام السياســي من أجل التعبئة والحشــد الجماهيري حول تصوراتهم السياســية، كما أن حجم إدراكهم للفرص السياســية المتاحة أمامهم، المتمثلة بضعف الأحزاب السياسية المشــاركة، يمكِّنهم من تحســين موقعهم ومشــاركتهم بالنظام السياســي ومؤسساته الدســتورية؛ وهو ما نلمســه بالتوجه الذي اســتثمره "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصلاح"؛ فبعد الإعلان الملكي لإطلاق مبادرة إصلاح الوثيقة الدستورية، كان التفاعــل إيجابيًّــا بالرغم من وضعية الانحصار والتمدد الذي كان يشــهده هذان المكونان، والذي تجلى في بروز حزب سياســي لطالما اتُّهم من قبل "حزب العدالة والتنميــة" بدعمه من قِبل الســلطات السياســية، بهدف كبح جمــاح الحزب وتمدده الشــعبي. وقد شكَّلت مناســبة الإعلان عن إصلاح الوثيقة الدســتورية المتولدة عن الديناميــة الشــعبية التي أحدثتهــا "حركة 20 فبراير" بالشــارع المغربي، فرصة مواتية للبحث عن ســبل لإعادة موقعة موضعه السياسي، ومن خلال إضعاف موقف الطرف السياسي الآخر المتمثل في "حزب الأصالة والمعاصرة" الذي عرف انكماشًا ملحوظًا في أنشطته السياسية خلال فترة الاحتجاجات الشعبية.

2. محددات الرؤية الدستورية

تفاعــلاً مع الخطاب الملكي للتاســع من مــارس/آذار 2001 الداعي لإصلاح الوثيقة الدســتورية؛ بلور "حزب العدالة والتنمية" مذكرة مفصلة حول رؤيته وتصوره

(1) Sidney Tarrow, ''National Politics And Collective Action : Recent Theory And Research In Western Europe And United States'', **Annual Review of Sociology**, Vol, 14, (1988), p. 422.

للإصلاح الدستوري، والتي تقدم بها إلى اللجنة الاستشارية لمراجعة الدستور، بتاريخ 29 مــارس/ آذار 2011. بالمقابل، تقدمت "حركة التوحيد والإصلاح" بمذكرة بشــأن الإصلاح الدســتوري، بتاريخ 19 أبريل/ نيســان 2011. قراءة هاتين المذكرتين تحيل بدايــة على ملاحظة أولية دالَّة؛ تتعلق بحجم التطابق في المحددات والمنطلقات التي قامت عليها تصورات وخيارات الحزب والحركة في إقرار الإصلاح الدســتوري على قاعدة الإصلاح في ظل الاستقرار.

وهــو ما يمكن إجماله فــي أربعة عناصر ارتكزت عليها مذكرة الطرفين: الإطار السياسي، وهو ما يختصر الرؤية السياسية والمرجعية لشكل النظام السياسي المغربي، ثــم الإطــار الهوياتي الذي يحدد الرؤية الدينيــة واللغوية والثقافية للدولة، عطفًا على الإطــار الحقوقي والذي يبلور الموقف من الحقــوق والحريات العامة كما يتصورها الحزب والحركة.

أ. الإطار السياسي

لقد تأسس الاندماج السياسي "لحركة التوحيد والإصلاح" في المشهد السياسي المغربي، وفق ثلاثة ثوابت رئيســة، كما تم تناولها ســابقًا، وهي: الدين الإســلامي والملكية ونبذ العنف. وقد شكَّلت هذه العناصر محور العديد من المراجعات والنقد الذاتي، الذي ســاعد الحركة على الاندماج المتدرج في مؤسسات الدولة الدستورية، عبر "حزب الحركة الشــعبية الدســتورية الديمقراطية" قبل أن يتحول لاســم "حزب العدالة والتنمية"، وقد عمل العديد من الأحداث والمحطات السياســية، على تكريس هذا التشبث وتجسيده بشكل ملموس من أبرزها الأحداث الإرهابية التي شهدتها مدينة الدار البيضاء، 16 مايو/ أيار 2003. كما شكلت محطة إصلاح الوثيقة الدستورية، سنة 2011، أيضًا لحظة لتكريس هذا التوجه، وتجسيده عبر المذكرة التي بسطت التوجهات والتصــورات التي يقرها الحــزب وذراعه الدعوية حول الثوابت التي تعاقد من أجلها لإقرار اندماجه السياسي.

وكان خيار التشــبث بنظام الملكية الدســتورية الفاعلة أو "الملكية الراعية"، كما ســنتناول في الفقرة القادمة، أحد المظاهر المكرِّسة لهذا التوجه والوفاء للمبادئ التي اندمج على أساسها الحزب بالمشهد السياسي المغربي. كما أبرز الحزب تشبثه بالخيار الديمقراطي، والذي يعد أيضًا أحد الإفرازات التي أنتجها مسلســل المراجعات التي أقدمت عليها أطره منذ بداية الثمانينات من القرن الماضي.

• **الملكية الراعية**

قبل التطرق للتصور الذي أقرته المذكرة الرسـمية للحزب والحركة تجاه شـكل النظام السياسي؛ تجدر الإشارة إلى أن التطور الفكري والتنظيمي، كما شهدته الحركة منذ سـعيها للبحث عن الشـرعية القانونية بداية الثمانينات من القرن الماضي، والذي انتهى بتسـليمها الكلي بشـرعية الحكم الملكي الذي كانت تعارضه أيام انخراطها في العمل السـري تحت غطاء الشبيبة الإسـلامية، أفرز توجهين اثنين حول شكل النظام الملكي المغربي: توجهًا يقضي بإقرار الملكية الدستورية الحاكمة، ثم توجهًا ظلَّ يدفع نحو بلورة ملكية برلمانية تسـود ولا تحكم. والتفاعل ظل قائمًا على مسـتوى البيت الداخلـي للحـزب والحركة، حتى حدود إقرار المذكرة الرسـمية التي تقدما بها أمام اللجنة الاستشارية لإعداد الوثيقة الدستورية.

ويظهر هذا التفاعل بالرجوع إلى المواقف السـابقة التي كان يصرفها قادة وأطر الحزب والحركة في العديد من المحطات والمناسـبات السياسـية؛ فكان "عبد الإله بنكيران" يؤكد على محورية المؤسسـة الملكية في الحكم وتدبير الشـأن السياسـي، فبالنسـبة له: "مركزية النظام الملكي في المغرب جعلته أحد العناصر الحاسـمة في الاسـتقرار السياسـي به والفاعلة في تطوره وتحديثه بل ورائدة في ذلك، ولهذا فهناك حاجة قوية للنظام الملكي، ويجب أن نكون واعين بأنه إذا لم تعد للمؤسسة الملكية صلاحيات واضحة وفعلية في النظام السياسـي، فلـن يبقى هناك وجود للملكية كما حصـل مع بلدان أخـرى، ذهبت فيها الأنظمة الملكية فاختـل التوازن بين الأطراف السياسية ونجمت عن ذلك الفوضى وقيام أنظمة استبدادية على أنقاضها، إما بالارتكاز على الجيش أو على الحزب الوحيد"[1].

وفق هذه الرؤية، ظل "عبد الإله بنكيران" ينتقد الخطابات والمطالب القائمة على إقرار "الملكية البرلمانية" وفق شـعار "الملك يسـود ولا يحكم"؛ فبالنسـبة له الشعار الذي: "ترفعه بعض قوى اليسار ويستقطب له بعض الحساسيات الإسلامية، وهو شعار "الملك يسود ولا يحكم" وذلك بوحي من تجارب تطور الأنظمة الملكية في أوروبا، والتي تقلص فيها حضور المؤسسـة الملكية إلى مسـتويات رمزية وشكلية في غياب

(1) عبد الإله بنكيران، "حزب العدالة والتنمية والاستحقاقات السياسية المقبلة"، **الصحيفة**، عدد 13، 19 مارس/ آذار 2011.

أدنى تأثير فعلي لها على السياسات العامة وحركة المجتمع....... (فإن) الإصلاح المؤسساتي يصعب فيه استنساخ التجارب الأجنبية، فهذا أمر غير وارد بسبب تبلورها في سياقات مغايرة كليًّا للتطور السياسي المعاصر للمغرب"[1].

من جهة أخرى، تعالى صوت من داخل الحزب يرى أنه إذا كان النظام السياسي المغربي استقر منذ قرون على أساس الملكية التي تجد لها رصيدًا ذا جذور عميقة في وجدان "الأمة المغربية"؛ حيث أسهم في تعزيز وحدة الأمة وضَمِنَ تماسك نسيجها الاجتماعي، رغم ما يطبعه من تعدد لغوي وعرقي وجهوي وغيره، وأدى إلى استقرار مقبول في محيط مطبوع بالقلاقل والفتن والصراع[2]، يضيف "مصطفى الرميد"، إلا أن الصلاحيات الملكية سواء منها التشريعية أو التنفيذية تطرح على مستوى الممارسة مجموعة من الإشكالات والإحراجات المرتبطة بالمسؤولية عن ممارسة السلطة، وهو ما يجعل الحاجة ماسَّة لحل تلك الإشكالات ورفع تلك الإحراجات[3]. ويبقى الحل الأنسب، وفق "مصطفى الرميد"، هو إقرار "النظام البرلماني"، وهو الإطار الذي في نظره؛ يمكِّن من الجمع بين الملكية والديمقراطية كما أنه الإطار الأنسب للجمع بين الملكية والإسلام[4].

من جهتها، أكدت "حركة التوحيد والإصلاح" في رؤيتها السياسية على الدور المحوري للنظام الملكي بالمغرب، فبالنسبة لها الملكية بالمغرب؛ "قد استجابت لحاجة اجتماعية واضطلعت تاريخيًّا بدور تأمين روابط موحدة للمغاربة في ظل التناقض القبلي، والضعف الدوري للسلطات المركزية، وما احتضان المغاربة للشرفاء القادمين من المشرق ومبايعتهم، إلا دليل على المكانة التي تحتلها الملكية في الحسِّ التاريخي المشترك للمغاربة[5]. وبناء على ذلك، فمكانة النظام الملكي في المغرب وفق التصور السياسي للحركة: "تعتبر أهم مكون للواقع السياسي وأبرز الفاعلين فيه. وإن

(1) المصدر نفسه.

(2) مصطفى الرميد، "معالم أساسية في البناء الدستوري"، **هسبريس**، 21 أبريل/ نيسان 2001، (تاريخ الدخول: 4 يناير/ كانون الثاني 2013): https: / /bit.ly /36Ou2xX.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) حركة التوحيد والإصلاح، "وثيقة الرؤية السياسية"، 12 سبتمبر/ أيلول 1998، ص 9، (تاريخ الدخول: 12 أغسطس/ آب 2013): https: / /bit.ly /381xghC.

تبني حركتنا للعمل في إطار نظام الملكية الدستورية ينسجم مع تصورنا للإصلاح"[1].

إلا أنه وفق ما صرَّح به "أحمد الريسوني" لإحدى الجرائد، يقول: "إننا لسنا ملزمين بالتشبث بطريقة تقليدية لتصور هذه المؤسسة، وهكذا فإنني أعتبر أن أمير المؤمنين يمكن أن يكون ملكًا أو رئيس جمهورية أو حتى وزيرًا أول...الملك يسود ولا يحكم، ولكن ينبغي أن نعلم أنه مع التطور السوسيوسياسي وتطور الإمارة يصبح من التعسف مركزة كل السلطات بين يدي رئيس الدولة ويصبح من الضروري توسيع دائرة اتخاذ القرار...عندما أقرأ الدستور المغربي أجد أن الاختصاصات الموكلة للملك تتجاوز القدرة البشرية، فعليه إذن أن يفوض البعض من هذه الاختصاصات"[2]. وهو التصريح الذي جرَّ على الحركة العديد من التقريع من قبل السلطات، أسفر عنه تقديم "أحمد الريسوني" استقالته من على رأس "حركة التوحيد والإصلاح"، بعد أن نفى ما جاء في نص الحوار مدعيًا أن ما قصده هو: "ضرورة المحافظة على إمارة المؤمنين ودعمها باعتبارها أساسًا من أسس الكيان المغربي، ولأنها المؤسسة المستأمَنَة على حفظ الدين والوحدة الوطنية والإسلامية للمغرب. إمارة المؤمنين تعني ببساطة أن رئيس الدولة، أيًّا كانت تسميته يسيِّر البلاد حسب تعاليم الإسلام...والملك بالنسبة لنا يسود ويحكم، مع إمكانية التفويض والتفويت كلما تضخمت المسؤوليات وتشعبت التخصصات"[3].

وفي خضم هذا الجانب من النقاشات الدائرة داخل دواليب الحزب والحركة حول الإطار السياسي والمؤسساتي للنظام السياسي المغربي، يرى "عبد الله باها" أن شكل النظام السياسي المغربي، يجب أن يكون حلًّا وسطًا بين الملكية التنفيذية الموجودة على الساحة، والملكية البرلمانية التي تدعو إليها بعض الأحزاب اليسارية وكذا "الحركة من أجل الأمة" ذات التوجه الإسلامي، وذلك باعتماد مفهوم الملكية الراعية التي تقوم بالدور الإيجابي ولها وسائل التدخل ولها صلاحيات دستورية ومادية، تمكِّنها من لعب دور التحكيم.

(1) المصدر نفسه، ص 15.

(2) Ahmed Errisouni, Interview avec **le journal, Aujourd'hui le Maroc,** (12 Mais 2003), p. 7.

(3) محمد يتيم و(آخرون)، **حركة التوحيد والإصلاح المغربية**، مصدر سابق، ص 223.

علـى هذا النحو، جاءت المقتضيات المؤطِّرة لتصـور "حزب العدالة والتنمية" للإطار السياسي والدستوري لنظام الحكم بالمغرب، كما تضمنتها مذكرة الحزب المقدمة للجنة الاستشارية لتعديل الوثيقة الدستورية، والتي تقضي في بند معنون "بالملكية الديمقراطية" القائمة على "إمارة المؤمنين"، بكون النظام السياسي الدستوري المنتظر؛ يرتكز على إرساء ملكية ديمقراطية قائمة على إمارة المؤمنين، وينطلق الحزب في هذه النظرة من واجب صيانة هوية ووحدة واستقرار الدولة والمجتمع، بحيث شكَّلت موضوع إجماع بين المكونات المعتبرة للشعب المغربي وقواه الحية، ومن جهة ثانية من التطلع الوازن لبناء ديمقراطي حقيقي، يحقق الانسجام بين هذه المقومات وبين المعايير الديمقراطية المتعارف عليها دوليًّا.

فقد شكَّل النظام الملكي القائم على "إمارة المؤمنين" وفق تصور الحزب؛ قوة توحيد وضامنًا للاستقرار وعنصر توازن وتحكيم بين مكونات المجتمع ومؤسساته. والتطلع الديمقراطي اليوم والذي يجمع بين المؤسسة الملكية والقوى الحية في المجتمع يفتح الطريق لصيانة هذه المكتسبات وفي الوقت نفسه تأهيل بلادنا لمواجهة تحديات المستقبل، وهو ما يفرض العمل على بناء "ملكية ديمقراطية" ينظِّم عملها إطار دستوري واضح.

ولتحقيق هذا التطلع، يقترح الحزب في مذكرته "إعادة توزيع ديمقراطي للصلاحيات يحقق العدل ويحفظ المقومات السيادية للدولة بربطها بالمؤسسة الملكية ويضمن الحكامة الجيدة للشأن العام بجعل الحكومة مسؤولة كلية عليه، كما يربط المسؤولية في هذا الشأن بالمحاسبة، وإرساء الآليات الدستورية الكفيلة بتمكين المؤسسة الملكية من القيام بوظائف التحكيم بين المؤسسات والفاعلين السياسيين، والمراقبة العامة لشؤون الدولة والتدخل لحماية التوازن وضمان استمرار الدولة عند حصول الاختلال أو الاضطراب في سيرها[1].

يرتكز خيار "حزب العدالة والتنمية" باعتماد نظام قائم على "ملكية راعية"، تلعب فيه المؤسسة الملكية دور الحكم بين الفاعلين السياسيين، والسهر على المراقبة العامة لشؤون الدولة حفاظًا على التوازن وضمانًا لاستمرارية الدولة. والملك وفق مذكرة

---

(1) حزب العدالة والتنمية، "مذكرة حول الإصلاح الدستوري"، 29 مارس/ آذار 2011، (تاريخ الدخول: 12 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /36UNQzB.

الحزب: يُعتبر رئيس الدولة وممثلها الأسمى، ورمز وحدتها، وضامن دوامها واستمرارها واستقلالها في دائرة حدودها الحقة، والساهر على احترام الدستور، والضامن عبر تحكيمه للسير العادي للمؤسسات والخيار الديمقراطي، ولصيانة الحقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو أمير المؤمنين بصفته حامي حمى الدين[1].

- **تحصين الخيار الديمقراطي**

لتحصين التوجه الديمقراطي، نصَّت مذكرة الإصلاح الدستوري التي قدمها "حزب العدالة والتنمية"، على أن "مستقبل المغرب هوية ووحدة واستقرارًا هو في الديمقراطية، ومستقبل الملكية المغربية هو في الديمقراطية، وكسب هذا الرهان يمر حتمًا عبر الأخذ بقواعد النظام الديمقراطي بالمعايير الدولية المتعارف عليها دون تجزيء أو تقسيط، وذلك بإنتاج نموذج ديمقراطي مغربي أصيل لا يخل بالمعايير الدولية ولا يكتفي باستنساخ نماذج أخرى ويحقق الديمقراطية والشفافية والمحاسبة.

فخيار الإصلاح الديمقراطي المطروح اليوم يضع المغرب على أبواب الملكية المغربية الدستورية الثانية بعد الاستقلال، وهو أفق واعد وتاريخي واستراتيجي ينبغي المضي إليه بكل جرأة وإبداع ومسؤولية ووضوح، دون تخوف أو تردد، في زمن المراجعة الحقيقية والشاملة وليس المراجعة التقنية الجزئية، والتي ستنقل الدولة المغربية من دولة التحكم إلى دولة التشارك بين مجموع مكوناتها في القرار خدمة للصالح العام"[2].

من الملاحظ في المذكرة الحزبية أنها لم تسعَ إلى الحد من سلطات وصلاحيات الملك، كما تضمنها دستور سنة 1996، في الوقت الذي اتجهت نحو التوصية بتوسيع صلاحيات رئيس الحكومة باعتباره رئيس السلطة التنفيذية والمسؤول عن السلطة التنظيمية ويتولى قيادة وتنفيذ البرنامج الحكومي؛ حيث يتم تسميته من الحزب الفائز على المرتبة الأولى في انتخابات مجلس النواب كخيار لتعزيز وتحصين التوجه الديمقراطي[3]. فمن تحديات المراجعة الدستورية، وفق تصور الحزب، إقرار ديمقراطية قائمة على فصل السلطات وضمان التوازن بينها، يحوز فيها البرلمان صلاحيات واسعة

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

وحكومة منتخبة مسـؤولة. ثم الارتقاء بسـلطة القضاء وإقرار اسـتقلاليته، إلى جانب تنزيل الجهوية المتقدمة بضمانات دستورية واسعة[1].

ولـم يفـوِّت الحزب الفرصة لربـط نجاح ورش الإصلاح الدسـتوري بتصفية الأجواء السياسـية وذلك عبر الإفراج عن المعتقلين السياسـيين ومعالجة ملفات ما يُسـمى بالسـلفية الجهادية عبر تفعيل آلية العفو، والتخلي عن الإجراءات الحادة من حرية التجمع والتعبير والتنظيم[2].

وإذا كانـت "حركة التوحيـد والإصلاح" قد ركزت، في مذكرتها المقدمة للجنة الاستشـارية لمراجعة الوثيقة الدسـتورية، بشكل أسـاس على القواعد والمقتضيات الدستورية ذات العلاقة بالمرجعية الإسلامية للمجتمع والدولة، كما تضمنت المذكرة، مجـالات اشـتغال الحركة بالمجال الدعوي والمدنـي، إلا أنها اغتنمت فرصة تقديم المذكرة، للتأكيد على أن نجاح ورش إصلاح الوثيقة الدسـتورية، يستوجب إجراءات مواكبة ومصاحبة وعلى رأسها الشروع في معالجة آنية ومستعجلة لملفات الفساد وإلغاء قانون الإرهاب والطي النهائي لملف الاعتقال السياسـي ومعالجة شجاعة للانتهاكات الجسـيمة لمرحلة (1999-2011)، وتفكيك مراكز النفوذ المفتقدة للشـرعية الشعبية، وتصفية إرث السلطوية الحزبية والاقتصادية والثقافية والفنية وإنهاء الامتيازات الريعية الناشئة خلال مرحلة التسلط وإزالة الاحتقان في المجال الاجتماعي[3].

ب. الإطار الهوياتي

في جانب الرؤية الهوياتية للثقافة واللغة والدين، لم تبتعد المقترحات التي حملتها مذكرة الحزب عن التصور الذي يحمله للمرجعية الإسلامية، ودفاعه عن الهوية والثقافة الوطنية؛ إذ نصَّت مذكرة الحزب على أن الهوية المغربية متعددة الروافد وأنها حققت تماسـكها بالمرجعية الإسلامية، وهي مكونات أسهمت بفاعلية في إثراء حركة الدولة والمجتمع، وتتطلع في المراجعة الدستورية إلى قراءة متجددة لهذه المقومات وللعلاقة بينها، بما يحقق الانسجام بين مقومات الهوية المغربية ومقتضيات الخيار الديمقراطي

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) حركة التوحيد والإصلاح، مذكرة بشأن إصلاح الوثيقة الدستورية"، 19 أبريل/ نيسان 2011، (تاريخ الدخول: 12 يوليو/ تموز 2015): https: / /bit.ly /2Tu52bD.

(...) والمراجعة الدستورية ملزمة بتجسيد هذا الاختيار من خلال ضمانات دستورية تتمثل في:

- ألا تخالف التشريعات أحكام الدين الإسلامي.
- حماية حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ثم ينبري الحزب للتأكيد على ضرورة تعزيز مكانة اللغة العربية باعتبارها لغة رسمية في الحياة العامة والتعليم والإدارة والاقتصاد. كما أكد الحزب في مذكرته على دسترة اللغة الأمازيغية كلغة وطنية[1]. وقد وضع الحزب مسألة الهوية والمرجعية الإسلامية، في قائمة الأولويات التي يجب أن يلتزم بها الإصلاح الدستوري.

على هذا النحو، تأسست الرؤية الدستورية التي تقدمت بها "حركة التوحيد والإصلاح" لإصلاح الوثيقة الدستورية، فقد ربطت الحركة بين المراجعة الدستورية وبين "استيعاب إرهاصات التحول الديمقراطي المؤطر للتدافع الوطني حول قضايا المرجعية والهوية والقيم سواء تعلق الأمر بقضايا اللغة والتنوع الثقافي، أو تعلق بالعلاقة بين المرجعية الإسلامية للمجتمع والدولة وبين المواثيق الدولية في مجال التشريع للعلاقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، أو في العلاقة مع قضايا السيادة الوطنية والضغوط الخارجية المفضية إلى الانتقاص من هذه السيادة"[2].

على ضوء ذلك، ركزت أغلب مقترحات الحركة لمراجعة الوثيقة الدستورية على: تعزيز المكانة الدستورية للمرجعية الإسلامية، ثم التنصيص على المبادئ الدستورية الكفيلة بتقوية مقومات الوحدة والهوية والمواطنة، وذلك عبر تخصيص باب على غرار ما هو موجود في عدد من الدساتير الحديثة يكون الغرض منه توفير إطار دستوري لمجموع السياسات والتشريعات، بما يقوي ويحفظ مقومات الوحدة والهوية والمواطنة. هذا، وقد أكدت مذكرة الحركة على ضرورة التنصيص على وجوب التزام المؤسسات الوطنية باستعمال اللغة العربية كلغة رسمية للبلاد، إلى جانب دسترة اللغة الأمازيغية التي يجب أن تُكتب بالحرف العربي توسيعًا لاستعمالها، والتنصيص الدستوري على السيادة اللغوية والثقافية في الحياة العامة واعتبار كل معاملة بلغة أجنبية في الشؤون العامة الوطنية بمنزلة إخلال بمتطلبات السيادة موجب لبطلان هذه المعاملة[3].

---

(1) مذكرة "حزب العدالة والتنمية" حول الإصلاح الدستوري، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

ت. الإطار الحقوقي

فـي الشـق المتعلق بالحقوق والحريـات العامة، ارتكز تصـور "حزب العدالة والتنميـة" على مجموعة من القواعد التي تؤطر تطلعه، لتعزيز الضمانات الدسـتورية للحريات العامة وحقوق الإنسان، وهي قواعد انبثقت في الأصل حسب رؤية الحزب من المرجعية الإسـلامية وما نصَّت عليه من تكريم للإنسـان "ولقد كرمنا بني آدم" (الإسـراء: الآية 70)، ونبذ الإكراه "لا إكراه في الدين" (البقرة: الآية 256)، ومقاومة كل أنواع الاسـتعباد اسـتلهامًا للقول التاريخي المأثور عن الخليفة الراشـد، عمر بن الخطـاب، رضي الله عنه، "متى اسـتعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا"، كما استلهمت هذه القواعد التجربة الإنسانية العالمية القائمة على مناهضة كل انتهاك لحرمة الإنسان أو المس بحريته ووضع المعايير الكفيلة بصيانة ذلك.

كمـا أن التراكـم المغربي في مجـال الحريات والحقوق يفـرض، وفق تصور الحزب، الانخراط في مرحلة جديدة تقوم على التنصيص الدسـتوري التفصيلي على الحريـات العامة والحقوق الأساسـية وفق المجالات الكبرى السياسـية والاقتصادية والاجتماعيـة والثقافية والبيئيـة والتي تضمن حقوق التعبير والتنقل والتجمع والتنظيم والمشاركة في الحياة العامة وتدبير الشأن العام وحرية الإعلام والوصول إلى المعلومة وتضمن العيش الكريم وما تشتمل عليه من حقوق في التعليم والصحة والشغل، كما يتضمن هذا التنصيص ما يلزم السلطة التنفيذية باحترامها وعدم المس بها أو القيام بما يبطلها (...) التنصيص الدسـتوري على تجريم التعذيب والاختفاء القسري والاعتقال التعسـفي وكل ضروب المعاملة التي تنتهك الكرامة الإنسـانية، واعتبارها جرائم لا تسـقط بالتقادم، وحماية اللاجئين مع التنصيص على تسليم اللاجئين السياسيين، وأن تتم دسترة كل من المجلس الوطني لحقوق الإنسان ومؤسسة الوسيط[1].

بالنسـبة لوضعية المرأة، دعا الحزب إلى تعزيز المساواة بين المرأة والرجل في كافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمدنية، بما لا يخالف أحكام الدين الإسـلامي، وتيسير مشـاركة المرأة في الحياة العامة والسياسية بما يراعي مسؤوليتها الأسرية. وفي هذا الشق المتعلق بالأسرة، أكدت مذكرة الحزب على ضرورة التنصيص الدستوري على أن تكون مقاصد القوانين والسياسات ذات العلاقة بالأسرة هي تيسير

(1) مذكرة "حزب العدالة والتنمية" بشأن إصلاح الوثيقة الدستورية، مصدر سابق.

بناء الأســرة وصيانة تماســكها وتمتين العلاقة بين أعضائها وحماية الأمومة والطفولة وتشــجيع كفالة الأطفال المهملين، والنهوض بموقع الشــباب في مؤسســات الدولة والمجتمع، ولتحقيق هذه التوجهات، دعا الحزب إلى إحداث مجلس أعلى للأســرة والشباب بمنزلة مؤسسة دستورية[1].

ركزت الحركة في الجانب الحقوقي على ضرورة مراعاة الوثيقة الدستورية لصيانة ورعايــة الحريــات الفردية، والجماعية للمواطن المغربــي، وحقه في التعبير والتنظيم والتجمع، وتجريم كل مسٍّ أو هتك لحرمته بالتجسس، أو بالتنصت أو بالاعتقال بدون إذن قضائي، وتجريم الاختطاف والتعذيب والاعتقال التعســفي، واعتبار هذه الجرائم غير خاضعة للتقادم وإقرار عدم الإفلات من العقاب، والتنصيص على ضمان الدولة للحــق في الصحة، وفي التربية والتعليــم الإلزامي والمجاني لجميع المواطنين بدون اســتثناء؛ التنصيص على أن العمل والمشــاركة في تنمية البلاد وخدمتها حق مكفول لجميع المواطنين وواجب وطني، وكذلك حقهم المتساوي في الاستفادة من خيرات وطنهم وفرص العمل فيه ومنع أي تمييز في ذلك بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو اللباس أو المظهر أو الانتماء العرقي أو الجغرافي. التنصيص الدستوري على مؤسسة الأســرة وإقرار حماية الأمومة والطفولة والشــبيبة والشــيخوخة وذوي الاحتياجات الخاصــة، وصــون كرامة المرأة، وأن تكون غايات المبادرات البرلمانية والسياســات الحكومية، التشــجيع على بناء الأســرة وضمان تماسكها وتقوية الروابط بين مكوناتها ومساعدتها على القيام بواجباتها وفق قواعد المودة والرحمة[2].

3. حدود الرؤية الدستورية

يصعب فهم رؤية الفاعل الإسلامي الحركي المتمثل في "حزب العدالة والتنمية" و"حركة التوحيد والإصلاح"؛ بمعزل عن التحولات والمراجعات الطارئة على النسق الفكــري المؤطِّر لتوجهاتــه ومواقفه وتصوراته. فإذا كان مــن الطبيعي أن يتم النص والتركيز على مســألة مرجعية الدولة الإسلامية، كما كان منصوصًا عليها في الدساتير الســابقة، لدى فاعــل تُقِرُّ أصوله المذهبيــة، بانطلاقه من المرجعية الإســلامية؛ فإن

(1) المصدر نفسه.

(2) مذكرة "حركة التوحيد والإصلاح" بشأن إصلاح الوثيقة الدستورية، مصدر سابق.

مذكرات إصلاح الوثيقة الدستورية، سواء الصادرة عن الحزب أو الحركة، رفعت عن نفسها تهمة السعي لإقامة الدولة الثيوقراطية؛ وذلك عندما تخلصت من التشبث بإقرار خيار الدولة الإسلامية، التي صوانها الشريعة الإسلامية وفق مقومات الشورى ونظام الخلافة. بالإضافة إلى الترفع عن جعل الشريعة الإسلامية مصدرًا وحيدًا للتشريع، إلى جانب الإقرار بالخيار الديمقراطي على أساس فصل السلط، كأحد مقومات الإصلاح الدستوري. لهذا، فإن المتتبع لسياق تفاعل أطر وقادة الحزب والحركة مع الدينامية السياسية التي أحدثها الشارع المغربي، وقرار الملك بإصلاح الوثيقة الدستورية، سيلاحظ وجود تحولات دالَّة في توجهات خطاب الفاعل الإسلامي قيد الدرس.

أ. التنازل عن خيار الدولة الإسلامية

أكد "عبد الإله بنكيران" على أن الضوابط التي حكمت مقترحات الحزب لتعديل الوثيقة الدستورية، شدَّدت على إقرار مَلَكية ديمقراطية قائمة على إمارة المؤمنين، مضيفًا أن "هذا المجال ليس لعبًا؛ فالدولة تأسست منذ بدايتها مع المولى إدريس على الإسلام والولاء للسلطان أو أمير المؤمنين، وكذلك التدبير الذاتي لتراب الدولة المغربية"، مشيرًا إلى أن "أدوار إمارة المؤمنين مهمة جدًّا، والدليل على ذلك ما حدث أثناء التحكيم الملكي في ما يخص مدونة الأسرة"[1].

ومن جانب آخر، قال ابن كيران: إن "الفصل 19 عرف بعض التعديلات الجوهرية في مذكرة الحزب، وهي تتمثل أساسًا في اقتراح الملك ممثلًا أسمى للدولة بدل الأمة، حتى لا يبقى من يقول بأن الملك أسمى من البرلمان ويمكن أن يشرِّع وحده"، مضيفًا أن "الملك يتمتع بحصانة كاملة لممارسة مهامه، وأتمنى أن يكون هذا الأمر كافيًا من أجل الاستغناء عن الإشكاليات التي تثار حول القداسة وما يثار حولها من قبيل: هل هي إشكالية عقدية أم قانونية؟ ولا أظن أن الملك يحتاج إلى القداسة، وعلى حسب علمي، فإن أصولها أوروبية، تقول بأن الملك يحكم بتفويض إلهي، بخلاف عندنا في المغرب أن الملك يحكم بمقتضي البيعة التي هي تفويض من المجتمع"[2].

---

(1) مضامين المؤتمر الصحفي للأمين العام لحزب العدالة والتنمية، لعرض مضامين مذكرة الحزب بشأن إصلاح الوثيقة الدستورية، 31 مارس/ آذار 2011، (تاريخ الدخول: 12 يوليو/ تموز 2017): https: / /bit.ly /2RdR9eI.

(2) المصدر نفسه.

وحول هذه النقطة، كشف "عبد الإله بنكيران" كواليس "الوساطة" التي قام بها "محمد المعتصم"، المستشار الملكي ورئيس آلية متابعة تعديل الدستور، بين قيادة "حزب العدالة والتنمية" والملك "محمد السادس" لتعديل عبارة "الملك مقدس" في الدستور. وأوضح بنكيران، أن قيادة حزبه أبلغت المستشار الملكي أنها "محرجة" من عبارة "الملك مقدس"، وأن على المعتصم أن يبلغ الملك أن قيادة الحزب تلتمس منه تعديل هذه العبارة. وأضاف "بنكيران" أن المستشار الملكي قام بواجبه وأبلغ الملك برسالتنا كما يجب، فما كان من "الملك محمد السادس" إلا أن قال لقيادة الحزب على لسان المستشار الملكي "محمد المعتصم": "لله القداسة والعصمة، وأنا مَلِك الوطن". وأشار "بنكيران" إلى أنه بعد أن قبِل الملك تعويض هذا العبارة، قام القيادي في العدالة والتنمية باقتراح عبارة "شخص الملك يتمتع بالاحترام والتوقير"[1].

وحول ترفع الحزب والحركة عن التأكيد على شكل الدولة الإسلامية، في مذكراتهم المقدمة لإصلاح الوثيقة الدستورية، يقول: أنا أكرر دائمًا أنه ليس هناك "نظام سياسي إسلامي" بالمعنى المتداول لمصطلح "النظام السياسي" اليوم، بل هذا متروك للشورى والاجتهاد والتجربة. وهذا من حكمة الشريعة ومرونتها وصلاحيتها على مَرِّ العصور. فهناك مبادئ للحكم الرشيد في الإسلام؛ مثل: الشورى، والعدل، والحرية، والمساواة أمام القضاء والقانون، وحفظ المال العام والتزام الشرع في التصرف فيه، والالتزام بأحكام الشريعة بصفة عامة، والاجتهاد في نطاق أصولها ومبادئها، ومنها العُرف والمصلحة... وبعد ذلك، ففي الأمر سعة وحرية؛ فالمسلمون عند شروطهم، فهم وما اختاروه، وهم وما توافقوا عليه، وما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن[2].

ب. التراجع عن إقرار الشريعة كمصدر وحيد للتشريع

استقر خيار الحزب والحركة في النص على جعل الشريعة الإسلامية كمصدر ضمن المصادر الأخرى للتشريع، وهذا اختيار تتملكه نزعة براغماتية إلى درجة كبيرة،

(1) بنكيران يكشف كواليس حذف عبارة "الملك مقدس" من الدستور، **المساء**، عدد 24 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011.

(2) أحمد الريسوني، "حوار شامل حول الإصلاح الديمقراطي وقضايا التعديل الدستوري"، **التجديد**، عدد 1 أبريل/ نيسان 2011.

فقراءة الحزب أو الحركة للسـياق والظرفية رجَّحت الرأي المعتدل القائم على منطق "ما لا يؤخذ كله لا يترك جله".

فالدعوة إلى إقرار الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد للتشريع من منطلق المرجعية الإسـلامية، ينمي النزعة القائلة بسـعي الحزب للهيمنة على المجتمع والدولة، وهي فرصة كانت ستعطي لخصوم الحزب الشرعية لتأكيد هذا الطرح.

لهـذا، ففي خضم سـياق النقاش الدائر في مرحلة تقديـم المقترحات المتعلقة بإصلاح الوثيقة الدسـتورية، يرى "أحمد الريسـوني" أن "مشكلة المرجعية الإسلامية في المغرب ليسـت مشكلة دسـتورية، بل هي بالدرجة الأولى مشكلة عملية تطبيقية. فلو كان الدستور محترمًا بكل مواده، وخاصه مواده التصديرية الأساسية، لما كنا بحاجة إلى المطالبة بأي شـيء إضافي. فالفصل السـادس الذي ينص على أن "الإسلام دين الدولة"، أعتبره كافيًا وبليغًا في التعبير عن مكانة الإسـلام في الدولة المغربية وكونها مـن حيث هي دولة يجب أن تَدِين بالإسـلام، أي تلتـزم أحكامه ومقتضياته. ولكن الممارسـة الفعلية جعلت الدولة المغربية وسياسـاتها وقوانينها بلا لون ولا طعم ولا مرجعيـة ولا هوية. مـن هنا، يرى كثير من العلماء ومن الهيئات الإسـلامية ضرورة التنصيـص علـى القضية بصراحة وتأكيد أكبر، وأظن أن هذا هو ما سـار فيه "حزب العدالة والتنمية"، على سبيل المثال.[1]

وبخصوص تبيئة التشريعات المحلية مع التشريعات والمعاهدات الدولية، يضيف أحمد الريسوني: "أنا مع الاجتهاد والتجديد فيما يخص قضايانا اليوم، وأعتقد أن فقهنا القديم ليس كافيًا وليس ملزمًا لنا. هو بدون شـك تراث عظيم نرجع إليه وننهل منه، لكنه ليس بمانع لنا من الاجتهاد، ومن الأخذ بكل شيء مفيد في عصرنا وعند غيرنا. أما مرجعية الشـريعة الممثلة في الكتاب والسـنَّة الصحيحة، فلا يعلو عليها شيء عند المسـلمين أجمعين. وأنا عندي: حتى الإرادة الشـعبية والسيادة الشعبية لا يعلو عليها شيء، لا خارجي ولا محلي. وهذه هي الديمقراطية، وهذا هو حكم الشعب. بعد ذلك وفـي هـذا الإطار نرحب بالاتفاقيات والمواثيق الدولية ونتعامل معها بأقصى درجات التقدير والإيجابية"[2].

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

ت. التشبث بالخيار الهوَياتي

مقابل التراجع عن جعل الشـريعة الإسـلامية المصدر الأساس للتشريع، تجدر الإشـارة إلـى التفاعل الـذي أقامه "حزب العدالـة والتنمية" بشـأن التنصيص على المرجعية الإسلامية في الوثيقة الدستورية؛ حيث رهن ذلك بالتصويت الإيجابي على الاستفتاء الدستوري؛ فقد كان التوجه في بداية الأمر لإقرار الدولة المدنية في النسخة الأولية للدسـتور؛ حيث يقـول "محمد الطوزي" عضو اللجنة الاستشـارية لمراجعة الوثيقة الدسـتورية: إن "العمل على مشـروع الدسـتور الجديد كان قد طال موضوع الدولة المدنية"، وأردف: "بعد الضغوطات التي مارستها "حركة التوحيد والإصلاح"، وتهديـدات "عبـد الإله بنكيران"، الأمين العام لحزب العدالـة والتنمية، وتصريحات قيادي بارز في حزب الاستقلال، أدى للتراجع عنها". كما تحدث محمد الطوزي عن سـبب الإذعان للضغوط وقرنه بما أسـماه "ضعف رد القوى التقدمية والحداثية التي كان يُفترض أن تضغط لفرض عدم التراجع عن تلك المطالب"، وزاد: "الصيغة الحالية للدسـتور هي نتاج علاقات القوة بين الفاعلين السياسيين". واسترسل الطوزي ضمن تصريحه لـ"الأحداث المغربية" بأن الأمازيغية قد جرى التنصيص عليها بداية بالصيغة التاليـة: "الأمازيغية لغة رسـمية إلى جانب العربيـة"، قبل أن يعقِّب: "لكن المعارضة التـي لاقتها هـذه الصيغة فرضت ضرورة تعديلها بعد اللجـوء إلى التحكيم الملكي الذي ارتأى أن يتم الاعتراف بالأمازيغية، كما ورد في الخطاب الملكي ليوم التاسـع من شهر مارس/آذار والتكريس الدستوري للطابع التعددي للهوية المغربية الموحدة، الغنية بتنوع روافدها، وفي صلبها الأمازيغية، كرصيد لجميع المغاربة"[1].

وقـد كان "عبد الإله بنكيران" فـي مهرجان خطابي لحزب العدالة والتنمية قبل أسبوع واحد فقط من موعد الخطاب الملكي[2]، قد أثار أن هناك إشكالية متعلقة بالنص على مدنية الدولة؛ حيث حذَّر من المساس بالهوية الإسلامية للمغاربة في نص الدستور المعدل، مبديًا تخوفه من التشـكيك في هـذا الثابت من الثوابت الوطنية، وقال: "إن خطاب 9 مارس ضَمِن للمغاربة الحفاظ على المرجعية الإسلامية، ونحن أمة إسلامية

(1) محمد الطوزي، "الملك حكم للأمازيغية والدولة المدنية حوربت"، **هسبريس**، 20 يونيو/حزيران 2011، (تاريخ الدخول: 16 يوليو/تموز 2015): https://bit.ly/2NrHWhN.

(2) جريدة التجديد، عدد 11 يونيو/حزيران 2011.

بقـــدر ما نهتم بتحقيق الرفاهية للمجتمع بقدر ما نتشـــبث بمرجعيتنا"، "فإذا تم المس بهوية المغرب ومرجعيته الإســـلامية سنكون مضطرين للتصويت ضد الدستور"، "هل يريد المشـــروع السلطوي أن يحقق بالدســـتور ما عجز عن تحقيقه بالسياسة؟"، "هل يخرج الدستور من عنق الزجاجة؟".

"محمـــد الحمداوي"، رئيس "حركة التوحيد والإصلاح" ســـابقًا، أكَّد في خضم النقاش الذي أُثير حول دسترة المرجعية الإسلامية للدولة المغربية، أن الحركة "تعتبر المرجعية الإســـلامية أحد الخطوط الحمراء التي لا ينبغي المســـاس بها أو بمكانتها باعتبارها أحد الثوابت التي أجمع عليها المجتمع المغربي وبُنيت عليها الدولة المغربية (...) ونحن نعتبر أن المس بالمرجعية الإسلامية أو مكانتها في الدستور لن ترفضه فقط "حركة التوحيد والإصلاح"، بل نقدِّر أن الرفض سيكون عامًّا وواسعًا، على اعتبار أن المسَّ بالدين ومكانته في الدستور، يعني عموم المغاربة، لسبب بسيط هو أننا لسنا في مرحلة المد الإلحادي أو في مرحلة استئساد الاستئصاليين واستقوائهم بالخارج على الداخل، بل إننا اليوم في مرحلة الربيع الديمقراطي العربي، الذي جعل عنوانه الكبير "الشـــعب يريد" بمعنى تحقيق إرادة الشـــعوب، وضرورة رجوع الأنظمة إلى الثوابت وتصالحها مع القيم المجتمعية الراسخة لاختياراتهم[1].

ولذلـــك، فإن انتظاراتنا في هذا الباب تتمثل في تعزيز التنصيص على إســـلامية الدولة والمجتمع بالمغرب وأن الدولة تكفل ممارسة الشعائر الدينية، ورفض أي فتح لبـــاب الفوضـــى الدينية والاعتقادية حرصًا على الوحـــدة الدينية والمذهبية التي بُنيت عليهـــا الدولة وحققت بها اســـتقلالها وتفادت ما يقع فـــي دول أخرى تنخرها الفتن الطائفية الدينية والعقدية[2].

يبدو أن لحظة صياغة الدستور في المغرب كانت لحظة لإبراز الفاعل الإسلامي الحركي لهويته المرجعية وهو ما يفسر اهتمام الحزب والحركة على وجه الخصوص، بالجانب الهوياتي والمواد الخاصة بالمقومات الدينية والثقافية للدولة والمجتمع، ولعل مســـألة المرجعية الإسلامية للمملكة المغربية كانت النقطة البارزة التي جسدت درجة حضـــور الجانب الهوياتي في المرجعيـــات الأيديولوجية للحزب وحركته الأم "حركة

(1) محمد الحمداوي، "حوار مع جريدة التجديد"، **التجديد**، عدد 12 يونيو/ حزيران 2011.

(2) المصدر نفسه.

التوحيد والإصلاح".

فــإذا كان الموقف المعبِّر بشــأن الشــريعة يعبِّر عن مــدى التأقلم الذي أصاب أيديولوجية الفاعل الإســلامي الحركي قيد الدراسة مع السياق السياسي والاجتماعي بالمقارنة مع مواقفه الســابقة التي كانت تنافح عن إرســاء دعائم ومقومات الشــريعة الإســلامية داخل آليــات التدبير بالدولة، قبل الإقدام علــى إحداث مراجعات فكرية ومرجعية، فقد جعل الفاعل الإسلامي في ظل المتغيرات الحاصلة يطرح هذا المطلب في صيغة إقامة الديمقراطية، وإحلال الحريات خدمة لإقامة الإسلام وشعائره الدينية.

الفصل السادس

تداعيات الانتقال من المعارضة إلى تدبير السياسات العمومية

انعكست الدينامية التي أحدثتها "حركة 20 فبراير" في الشارع المغربي وفي المشهد السياسي عمومًا، بشكل كبير على موقع الحزب والحركة، من خلال المكتسبات التي استطاعا أن يحصلا عليها، سواء على مستوى المواقع التي يضطلعون بها في المشهد السياسي والمجتمعي أو على مستوى المكتسبات التنظيمية، كحصول "حركة التوحيد والإصلاح" لأول مرة منذ تأسيسها، سنة 1996، على وصل الإيداع القانوني من طرف السلطات الإدارية؛ "فحركة التوحيد والإصلاح بالرغم من الاعتراف الفعلي من قبل السلطات منذ تأسيسها سنة 1996، إلا أن الاعتراف القانوني ظلَّ معلقًا؛ وذلك من أجل الاحتفاظ بهامش التدخل؛ الأمر الذي جعل الحركة تمارس على نفسها نوعًا من الرقابة الذاتية على أنشطتها وخطاباتها".

أما فيما يتعلق بالحزب، فقد استطاع لأول مرة أن يحصل على المرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية لسنة 2011، وهو ما مكَّنه من قيادة الحكومة وفقًا لمقتضيات الدستور، التي تنص على أن تُوكَلَ مهمة رئاسة الحكومة، للحزب الحاصل على المرتبة الأولى في الانتخابات التشريعية لمجلس النواب.

في هذا السياق، تجدر الإشارة في البداية إلى أن وصول الحركة الإسلامية المتمثلة في "حزب العدالة والتنمية" لقيادة الحكومة المغربية، ارتبط بأربعة نقاشات رئيسة: المناقشة الأولى: متعلقة بمدى جاهزية الحزب لتدبير الشأن العام، وصوغ سياسات عمومية فعالة، بالإضافة إلى مدى قدرته على التنزيل الفعال والديمقراطي لمقتضيات الدستور، وهي المهمة التي تركها المشرِّع الدستوري لأول حكومة صاعدة بعد المصادقة على الدستور.

المناقشة الثانية: ارتبطت بمدى استعداد السلطة السياسية؛ لتقبل هذا الفاعل الجديد، لمشاركته في تدبير الشأن الحكومي.

المناقشة الثالثة: وارتبطت أساسًا بمدى استعداد الحركة الإسلامية لقيادة

تحالفات مع تيارات سياسية لا تشترك معها بنفس التوجهات الأيديولوجية والفكرية؛ فكان الرهان عند "حزب العدالة والتنمية"، هو نسج تحالفات قوية تمكّنه من إنشاء أغلبية حكومية متينة، قائمة على برنامج سياسي قادر على الاستجابة لتحديات وانتظارات المواطنين؛ من عملية الإصلاح التي دشَّنها المغرب مع دستور 2011 في شتى المجالات: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

المناقشة الرابعة: ومرتبطة بمدى استعداد التيارات المدنية والسياسية للتفاعل مع مواقف الحركة الإسلامية وموقفها من قضايا الحريات العامة والفردية، ومسألة وضعية المرأة، وتحكيم الشريعة الإسلامية، وتخليق الحياة العامة، وهي القضايا التي كانت مثار جدل حول هذه الحركات منذ وجودها بالمشهد السياسي المغربي.

على ضوء ذلك، سيرمي هذا الفصل إلى اختبار درجة التحولات التي عرفها السلوك السياسي للحركة والحزب من موقع تدبير السياسات العمومية، وذلك بقياس تفاعل الحزب مع الديناميات السياسية الطارئة على المشهد السياسي المغربي بعد مراجعة الوثيقة الدستورية، وشكل تجاوب الحزب مع هذه التحولات، وفق التصورات والتمثُّلات التي ظلت أطره تحملها لعملية الإصلاح المؤسساتي والسياسي، ثم انعكاسات هذه التحولات في علاقة الحزب بالحركة، ثم علاقته بباقي التيارات والأحزاب السياسية.

أولًا: أولويات البرنامج الانتخابي: من الهوياتية إلى السياسات العمومية

لطالما شكَّلت مواضيع تخليق المشهد السمعي البصري، وعدم إدراج القمار في وسائل الإعلام العمومية، ومشروع قانون السلفات الصغرى بالفائدة، والمطالبة بإغلاق الحانات والخمارات ومشكل السياحة الجنسية، المطالب التي ترتكز عليها البرامج التي يعتمدها "حزب العدالة والتنمية" خلال حملاته الانتخابية، على اعتبار أنها قضايا يتداخل فيها السياسي بالديني والأخلاقي بالاقتصادي، "ينظر إليها الإسلاميون على أنها مخالفة لروح الشريعة وتحليل للمحرمات وإباحة للمحظورات"[1]. وهو ما كان يطرح دائمًا سؤال: هل يتوفر الفاعل الإسلامي على برنامج سياسي واقتصادي لتدبير

(1) رشيد مقتدر، "القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة قبل الربيع العربي وبعده: محاولة للفهم"، في: **الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: اتجاهات وتجارب** (مؤلَّف جماعي)، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 240.

الشأن العام؟ وما مدى قدرة الفاعل الإسلامي على صوغ حلول وإجراءات اقتصادية واجتماعية لتدبير مشاكل السياسات العمومية؟

لهذا، سيشكِّل البحث في مضامين البرنامج الانتخابي للحزب المقدم للانتخابات التشــريعية، للخامس والعشــرين من نوفمبر/ تشــرين الثاني 2011، أحد العناصر التي ســتمكِّن من قياس درجة تأثير الدينامية السياســية على تمثُّــلات ومنطلقات الحزب لتدبير الشأن العام.

1. المنطلقات، والرهانات، والتدابير

لقــد انصبَّ الجهد التشــريعي لنواب "حــزب العدالة والتنميــة" خلال الولاية البرلمانية للانتخابات التشــريعية، ســنة 2007، على قضايــا اقتصادية واجتماعية تهم مجــالات الفســاد والبطالــة والفقر، لكن الحزب واجه عددًا من المشــاكل في ضوء ســجله المتواضع في التمثيل البرلماني؛ الأمر الذي دفع الرأي العام إلى التشــكيك في قدرة الحزب على ترجمة نشــاطه المعارض إلى إجراءات وسياســات مجدية عن طريق المشاركة في الحياة السياسية. على الرغم من برنامج الحزب المعتدل، فما زال يُنظــر إليــه بارتياب من جانب أصحاب القرار فــي داخل المغرب وخارجه، حتى إن الأحزاب السياسية اليسارية كانت تروِّج بين الفينة والأخرى أن هدف الحزب الرئيس هو نشر التطرف والتعصب في الحياة السياسية المغربية[1]. فهل حقق البرنامج الانتخابي للحزب المقدم في حملته الانتخابية لتشريعيات 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011؛ تحولًا في المنطلقات والرهانــات والإجراءات التدبيرية، التي اقترحها للنهوض بالانتظارات الشعبية التي أفرزتها دينامية الاحتجاجات والمظاهرات التي قادتها "حركة 20 فبراير"، على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي؟

أ. المنطلقات

انســجامًا مع الســياق السياســي وديناميته الجديدة؛ فقد ارتأى "حزب العدالة والتنمية" أن ينطلق في برنامجه الانتخابي لاقتراع 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، من شعار "بناء مغرب جديد: مغرب الحرية والكرامة والتنمية والعدالة"، وهو شعار يختزل

(1) عمرو حمزاوي، **حزب العدالة والتنمية: المشاركة ومعضلاتها، أوراق كارنيجي الشرق الأوسط**، عدد 93، (بيروت، مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، يوليو/ تموز 2008)، ص 9.

إلى حدٍّ ما في مضمونه المطالب والشعارات التي جرى رفعها في سياق الاحتجاجات والمظاهـرات التي قادتها "حركة 20 فبراير" في شـوارع المغرب، والتي ترتب عنها؛ الدعوة لإعادة صياغة الوثيقة الدستورية، ثم إقرار انتخابات تشريعية سابقة لأوانها.

بنـاء علـى ذلك، يـرى الحزب، كما جاء فـي ديباجة برنامـج الانتخابي؛ "أن مسـؤوليتنا هي في دعم انخراط بلادنا في هذا المسـار الجديد المنبثق من تطلعات الشعب المغربي والذي رافقناه مع الخطاب الملكي لـ9 مارس/آذار وبعده المراجعة الدستورية، وحاليًّا ونحن نستعد لخوض الانتخابات النيابية لـ25 نوفمبر/تشرين الثاني 2011"[1]. فالسياسـات المتبعة، حسـب البرنامج الانتخابي للحزب، "أدت إلى وضع المغرب على طريق القطيعة بين فقرائه وأغنيائه مع الإضعاف المتزايد للطبقة الوسطى، وما يؤدي إليه من انتشار للفساد والنهب ومصادمة اختيارات المجتمع وهويته وتآكل القيم الإيجابية فيه، وهو مسار أفضى إلى إنتاج نظام تحكمي وصل إلى نهايته وأصبح عاجـزًا عن تمكين بلادنا من موقع ريادي بين الدول، ونعتقد أن إيقاف هذا المسـار أصبح خيارًا حتميًّا لا مفرَّ منه لاسيما في ظل الربيع الديمقراطي"[2].

على ضوء ذلك، وضع الحزب برنامجه الانتخابي تحت محور: "التمكين للحكامة الجيدة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والخارجية، والقائمة على الديمقراطية الحقيقية والمسؤولية والمنافسة الشريفة والشفافية والنزاهة والمنطلقة من قراءة متجددة لمرجعيتنا الإسـلامية وهويتنا المغربية متعددة المكونات، من أجل اسـتثمار أمثـل للإمكانات والفـرص. برنامج حزبنا هو تعاقد مـع المغاربة في إطار الدستور الجديد، وتعبير عن التزام متبادل في إطار الصراحة والمسؤولية والثقة"[3].

يُلاحَظ في هذا البرنامج أنه يسـتند على محددين أساسـيين، لم يسـبق أن أطَّرا برامج الحزب السابقة:

المحـدد الأول: بالإضافـة إلـى أن برنامج الحزب يسـتند فـي منطلقاته على مسـتجدات السياق السياسـي المغربي، الذي تحكمه الدينامية المحدَّثة من قبل البيئة

(1) برنامج "حزب العدالة والتنمية" للانتخابات التشريعية، 25 نوفمبر/تشرين الثاني 2011، "من أجل مغرب جديد...مغرب الحرية والكرامة والتنمية والعدالة"، ص 3، (تاريخ الدخول: 19 نوفمبر/تشرين الثاني 2011): https: / /bit.ly /2RdR9eI.

(2) المصدر نفسه، ص 3.

(3) المصدر نفسه، ص 2.

الإقليمية التي شهدت ثورات بالعديد من البلدان العربية (تونس، مصر، ليبيا، اليمن..)، ثم بيئة داخلية مدفوعة من قِبل الحراك الذي أحدثته احتجاجات ومظاهرات "حركة 20 فبراير"، والتي أفرزت لنا مراجعة الوثيقة الدستورية وما تلاها من إصلاح مجموعة من المؤسسات الدستورية بالإضافة إلى الإقدام على إقامة انتخابات تشريعية سابقة لأوانها؛ فقد تمكن من توظيف مضامين "الفساد" و"التحكم السياسي" لتشخيص الوضعية السياسية والاقتصادية بالمغرب، وهو ما يشكِّل طفرة في نقد الحزب للمشهد السياسي المغربي، لم يكن الحزب يتجرأ على الإقدام عليها خصوصًا بعد التداعيات التي لحقت الحزب جرَّاء الأحداث الإرهابية لـ16 مايو/ أيار. ففشل السياسات العمومية لاستثمار الإمكانيات الوطنية يُرجعها الحزب إلى: "أزمة مصداقية المؤسسات المنتخبة وطغيان منهج التحكم السياسي، ثم إلى هيمنة المركزية والتمركز، فضلًا عن طغيان البيروقراطية وتعقد المساطر. والتحكم في القضاء وتفاقم المحسوبية والزبونية والرشوة[1].

المحدد الثاني: ويكمن في اعتماد الحزب على قراءة متجددة للمرجعية الإسلامية والهوية المغربية متعددة الروافد، من أجل استثمار أمثل للإمكانيات والفرص التنموية، وهو ما يُعتبر تحولًا في رؤية الحزب وتصوراته لتدبير الشأن العام؛ حيث ظلت البرامج السابقة حبيسة للنص على انطلاق الحزب من مضمون "المرجعية الإسلامية" في صياغة مقتضياته، إلا أن استناد الحزب في برنامجه الانتخابي لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، على ضرورة "إحياء وتجديد منظومة القيم المغربية الأصيلة على أساس من المرجعية الإسلامية والهوية المغربية"، هو تطور في المنطلقات والروافد المؤطِّرة للحزب تكيفًا مع الدينامية السياسية المتجددة في المشهد السياسي المغربي.

إجمالًا، يبقى أهم تحول في منطلقات البرنامج الانتخابي للحزب، أنه استطاع أن يمزج بين خيار المشاركة السياسية، وشعار مواجهة الفساد والتحكم السياسي، وهو ما سيؤطِّر الخطاب السياسي للحزب فيما بعد، فالحزب تمكن من أن يخلق له قناة للتعبئة المجتمعية والسياسية، شكَّلت عنوان مرحلة الحزب خلال فترة تدبيره للشأن العام ما بين سنة 2011 وسنة 2016.

---

(1) المصدر نفسه، ص 11.

ب. الرهانات

لقـد اختـار "حزب العدالة والتنمية" أن يخوض الاسـتحقاقات الانتخابية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، تحت سقف ثلاث رهانات أساسية:

- جعل الدولة في خدمة المواطن والتأكيد على مركزية الإنسان باعتباره محورًا وهدفًا لبرامج التنمية.
- إطلاق المبادرة وتحرير طاقات الإنسان المغربي في التنافس والإنتاج والقطع مع اقتصاد الريع والاحتكار.
- إرسـاء نظـام فعال في التضامـن والتوازن الاجتماعـي وتصحيح الفوارق والعدالة في توزيع الثروة.
- وهي خيارات يتوقف النجاح فيها وفق منظور الحزب على ثلاث دعامات:
- تجديـد نظام القيم في نطاق المرجعية الإسـلامية والهوية المغربيةلمتعددة المكونات.
- إصلاح فعلي لنظام التعليم.
- إصلاح شامل للقضاء.

وعلى ضوء ذلك، سطر الحزب خمسة أهداف يرمي من خلالها إلى توطين رؤيته السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتدبير الشأن العام:

1. مواصلة بناء دولة المؤسسات والديمقراطية ومكافحة الفساد.
2. بناء اقتصاد وطني قوي وتنافسي ومنتج وضامن للعدالة الاجتماعية.
3. بناء مجتمع متماسـك ومتضامن ومزدهر، قوامه أسـرة قوية وشـباب رائد، وأساسه مدرسة التميز ومقومات الكرامة.
4. إحيـاء وتجديـد نظام القيم المغربيـة الأصيلة على أسـاس من المرجعية الإسلامية والهوية المغربية.
5. صيانة السيادة وتعزيز الإشعاع المغربي والريادة الخارجية[1].

لتحقيق هذه الرهانات والأهداف، قدَّم الحزب مجموعة من التدابير والإجراءات، مضمَّنة بمؤشرات وأرقام حول كل هدف ورهان على حدة، وهو مجهود يبرز التحول فـي المنطق المدبِّـر لصياغة وبلورة البرامج الانتخابية لدى الحزب. فبخلاف البرامج

(1) المصدر نفسه، ص 4.

الســـابقة، حمل برنامج "حزب العدالة والتنمية" للانتخابات التشـــريعية، 25 نوفمبر/ تشـــرين الثاني 2011، مســـتجدات في أسلوب التعاطي مع المحددات المؤطرة لرصد الأهداف ووضع التدابير الإجرائية المصاحبة لها.

في الواقع، إن المقترحات والرهانات والإجراءات التدبيرية التي ضمَّنها الحزب برنامجه الانتخابي، تؤشِّر على تحول عميق في رؤية الحزب وسلوكه السياسي لتدبير الشأن العام، لما تحمله من نزعة واقعية، وتشخيص للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية، مع اقتراح بدائل رقمية بمؤشرات قابلة للتطبيق وفق سقف زمني معقول؛ حيث إن جُلَّ الأهـــداف التي وضعها الحزب في برنامجه الانتخابي، صاحبها بإجراءات عملية وفق أرقام وإحصائيات تشخِّص الأعطاب وتعطي البدائل الممكنة لذلك.

الملاحـــظ أن هنالـــك تحولات تكـــرس الرؤية الواقعية التـــي أضحى يتمتع بها الحزب، في نظرته للقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ حيث انتقل من التركيز بدرجة أولى على التدابير المتعلقة بالحفاظ على الهوية الإســـلامية، إلى التركيز أكثر على التدابير الإجرائية المتعلقة بأولويات السياســـات العمومية. ونحن هنا لا نســـائل مـــدى نجاعة وواقعية التدابير التي يعتمدها البرنامج في شـــتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولكن الغرض بالأساس يتجه نحو مساءلة التحول الذي طرأ على مستوى البنية المعتمدة من طرف الحزب لتسطير برنامجه الانتخابي.

2. تكريس الرؤية الواقعية

بالاطلاع على البرامج الانتخابية التي روجها الحزب خلال المحطات الانتخابية الســـابقة، ســـنوات 1997 و2002 و2007، وصولًا عند المحطة الانتخابية لتشريعيات 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011. نلحظ التطور الذي لحق تمثلات وتصورات الحزب للممارسة السياسية، وتدبير الشأن العام، والانعطافة التي مكَّنته من الانتقال من الاعتماد على برنامج قائم على رؤية هوياتية إلى برنامج قائم على رؤية للسياســـات العمومية، أو بمعنـــى آخر، التحول من التفكير بمنطق المشـــروع المجتمعي إلى منطق البرنامج الانتخابي، فالمشـــروع المجتمعي الذي يقوم على بُعد الشـــمولية في طرحه، ســـواء للقضايا السياسية أو الاجتماعية أو الحقوقية، لا يسعى لأن يؤسس في نهاية المطاف إلا نزعة إقصائية تجاه الأطياف السياســـية والمجتمعية الأخرى، وهو ما يتعارض مع منطق الدولة الوطنية الحديثة.

ويبدو واضحًا أن برنامج "حزب العدالة والتنمية"، لم يكشف فقط عن تحول نوعي في الانعطافة نحو السياسات العمومية، ولكنه، مضى بعيدًا في ذلك، ووضع رهانات ومؤشرات رقمية، لم تستطع الأحزاب الأخرى المنافسة أن تسايره؛ إذ كان أول المستجيبين لدعوة الاتحاد العام للمقاولين، وكذا لبورصة "الدار البيضاء"؛ حيث دُعي الحزب لعرض برنامجه ومناقشته، من قِبل نخبة من الفاعلين الاقتصاديين والمتخصصين الأكاديميين[1].

ما يمكن تسجيله أيضًا أن انخراط الحزب في العملية السياسية أكسبه خبرة في منهجية الاشتغال داخل الحقل السياسي، وذلك من خلال الانتقال إلى التفكير بالمنطق الإجرائي في التعامل مع السياسات العمومية، والتخفيف من الحضور الأيديولوجي لفائدة إعمال آليات العمل التدبيري البراغماتي، الأقل تركيزًا على المرجعية الإسلامية.

وإذا كان الحزب خلال برنامجه الانتخابي سواء للانتخابات التشريعية لسنة 1997 أو للانتخابات التشريعية لسنة 2002، حسب مقاربة إحصائية قام بها "مات بوهلر" Matt Beuhler، ركز على التوالي بحوالي 34 و55 في المئة من الوثائق المرتبطة بهذين البرنامجين على ضرورة استعادة الهوية المغربية الإسلامية. في المقابل، لم يركز برنامج الحزب للانتخابات التشريعية لسنة 2007، إلا بنسبة 21 في المئة على الجوانب المتعلقة بالهوية الإسلامية[2]. بينما لم يُسجَّل في البرنامج الانتخابي للانتخابات التشريعية لسنة 2011، حضور التركيز على جانب مطالب الهوية الإسلامية إلا بما يقارب 15 في المئة.

إلا أن ذلك يرجع بالأساس إلى التطور الذي لحق رؤية الحزب للعمل والممارسة السياسية، التي طرأ عليها مجموعة من التحولات منذ التجربة البرلمانية الأولى، سنة 1997، مرورًا بالمحطة الانتخابية لسنة 2002 ثم سنة 2007 إلى حدود الانتخابات التشريعية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011. فإذا كانت المحطة الانتخابية لتشريعيات 1997 كأول حضور لأطر الحركة الإسلامية في التجربة الانتخابية، مؤطَّرة بمنطق التأسيس القائم على تنزيل مشروع الحركة الأم "حركة التوحيد والإصلاح"، من خلال العمل على تحكيم الشريعة الإسلامية، واحترامها في سائر مجالات الحياة: الإعلام، والاقتصاد، والتشريع والقانون.

(1) التليدي، بلال، **مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي**، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ص 200 و201.

(2) Matt Beuhler, "The Threat to "Un-Moderate": Moroccan Islamists and the Arab Spring", **Middle East Law and Governance**, (No. 3, 2013), p. 240.

وقد بدا هذا التوجه واضحًا من خلال النقاشات والخطابات التي روَّج لها نواب الحزب بالبرلمان من موقع المعارضة لحكومة التناوب التوافقي بقيادة حزب الاتحاد الاشتراكي؛ حيث انصب مجمل مبادراته وسلوكاته الرقابية نحو القضايا الأخلاقية والهوياتية، "مثل المطالبة بإقرار تشريعات لا ربوية في المجال الاقتصادي، العمل من أجل حظر ترويج الخمر بين المسلمين، إثارة مظاهر الإخلال بالحياء والآداب العامة في الإعلام والسينما وبعض المناسبات كاحتفالات رأس السنة الميلادية، إثارة مشكل التنصير..."[1].

وهو التوجه الذي سوف يكرسه الحزب من خلال البرنامج الانتخابي لتشريعيات 2002، عبر صياغة هذا المنهج التحكيمي للشريعة الإسلامية، وتقديمه بلغة سياسية في صورة برنامج انتخابي للمواطن المغربي يتطلع من خلاله الحزب إلى قيادة الدولة، فمن عشر "منطلقات وأوليات" لتحقيق شعار "نحو مغرب أفضل" الذي دخل به الحزب الانتخابات أحال في خمسة منها على المرجعية الإسلامية بشكل صريح وواضح؛ ففي المنطلق الأول، أعلن أن الإصلاح السياسي "لابد أن ينطلق من أصالتنا الدينية والتاريخية وخصوصياتنا الثقافية...وذلك ما تستوجبه إسلامية الدولة التي يؤكد عليها الدستور..."، كما جعل من بين المحاور الأساسية لبرنامجه الانتخابي محور "الأصالة" الذي ضمَّنه مجموعة من الإجراءات والتدابير التي تصب في اتجاه تحقيق "حاكمية الإسلام"، وقطعًا لأي التباس حول مفهوم الأصالة، قام "حزب العدالة والتنمية" في الصفحات الأولى من برنامجه بشرح هذا المفهوم على النحو التالي: "إن شعار الأصالة لدى حزب العدالة والتنمية يعني أن تكون جميع مشاريعنا في الإصلاح مصطبغة بمرجعيتنا الإسلامية ومنسجمة مع قيمنا الثقافية والحضارية..."[2].

بيد أنه مع التداعيات التي أحدثتها تفجيرات 16 مايو/أيار على موقع ووضعية الحزب في المشهد السياسي، وأيضًا بحكم الاحتكاك اليومي بالشأن السياسي، بدأ التأثير الدعوي على مستوى خطاب وممارسة أطر وقادة الحزب، يأتي بأُكله وبدأ التفكير يتحول بشكل مطرد نحو اعتماد قاموس سياسي يمتح من واقع الممارسة السياسية، وليس من المجال الدعوي والخطابي. لهذا كان للمراجعات والتحولات التي

(1) محمد جبرون، "حزب العدالة والتنمية: التحولات الفكرية"، **التجديد**، عدد 12 أكتوبر/تشرين الأول 2009.

(2) المصدر نفسه.

أدخلها الحزب لورقته المذهبية في مؤتمره الوطني الخامس، سنة 2004، تأثير ملموس في صياغة البرنامج الحزبي لتشريعيات 2007 التي تقدَّم لها الحزب وفق برنامج متحرر إلى حدٍّ ما من ثقل المرجعية الدينية، ومخفف من المطالب الأخلاقية، مقابل توسيع الاهتمام بالانشـغالات السياسية والقضايا الاقتصادية والاجتماعية التي تهم انتظارات المواطنين.

فقد عكس البرنامج الانتخابي للحزب في استحقاقات 2007 هذه القناعة الفكرية والسياسية الجديدة بشكل "متطرف" نسبيًّا، فخلافًا للبرنامج السالف "تشريعيات 2002" الــذي أعطــى فيه الحزبُ محورَ الأصالة، كما أســلفنا، حيزًا مهمًّا أتاح له التعبير عن الهموم الإصلاحية القديمة للحركة الإســلامية، تحاشــى برنامــج 2007 كل الألفاظ والعبارات شديدة الصلة بالمرجعية الحركية الإسلامية، مثل: الهوية الإسلامية، وتطبيق الشــريعة، ومحاربة الربا، ومناهضة اقتصاد الخمر...[1]؛ بحيث لا نجد التنصيص على أي من المطالب السياسية التقليدية للحركة الإسلامية، وهو تحوُّل على مستوى سقف المطالب، يعكســه تحول في البنية والتوجهات والهوية السياســية التي طالت "حزب العدالة والتنمية"، من حزب وليد ومتأثرة بمرجعيات وأهداف ومقتضيات الحركة الأم التــي هي "حركة التوحيد والإصلاح" إلى حزب حداثي بمطالب ومرجعيات يحكمها منطق التفاعل والاحتكاك بالمؤسسات السياسية الوضعية.

على هذا النحو، ســار البرنامج الانتخابي الذي سطره الحزب خلال تشريعيات 2011؛ الذي جاء هذه المرة محكومًا بسياق وطني ودولي مغاير عن الوضعيات السابقة، فكانت فرصة للحزب الذي يتوق لقيادة الحكومة أن يُظهر مدى استعداده لتسطير برامج ومقتضيات تدبيرية، قادرة للإجابة عن الانتظارات والتحديات الاجتماعية والاقتصادية، التي أفرزت الاحتجاجات والمظاهرات المجتمعية بقيادة "حركة 20 فبراير".

وعليه، نُســجِّل ببرنامج الحزب الانتخابي لتشــريعيات 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011؛ خفــوت المفــردات الدينية؛ حيث اختار "حــزب العدالة والتنمية" في المجال الثقافي والفني والإعلامي – وهي بؤرة الخطاب الديني القيمي – أن ينأى بنفسه عن أي منطق للتدخل أو الرقابة، وفضَّل بدلًا من ذلك اعتماد مدخل ضمان حرية الإبداع، والحفاظ على تعددية تيارات الرأي والتعبير داخل المجتمع المغربي، كما تبنى مدخل

(1) المصدر نفسه.

الحكامة والدمقرطة، ســواء على مستوى معايير دعم الدولة (الحكومة) للعمل الفني، أو على مستوى إحداث لجان الدعم والمراقبة.

فعلى المستوى الثقافي والفني، دعا الحزب إلى اعتماد سياسات ثقافية وفنية تعيد الاعتبار للهوية المغربية والإنســان المغربي وقائمة على المواطنة والحرية والمسؤولية والإبداع، والنهوض بالثقافة الوطنية وتقوية انخراطها في جهود التنمية والإصلاح عبر التربية على الروح النقدية في التعامل مع الأعمال الثقافية والفنية ومن وسائل الإعلام المرئية المكتوبة وإدماج ذلك ضمن مناهج التعليم الأساسي، وتمسك الحزب بمدخل حماية الطفولة والناشــئة من مخاطر الدعاية العنصرية، والغلو التطرف، والاســتغلال الجنسي للأطفال، والتحريض على العنف، وذلك بالدعوة إلى سَنِّ قانون خاص بذلك، يؤطِّر المنشــط الثقافي والفني، ونَصَّ على ضرورة إقرار مبدأ الاســتثناء في المجال الثقافي بمختلف أشكاله، وأكد على ضرورة إقرار سياسة شفافة لدعم الأعمال الثقافية والفنية مبنية على معايير موضوعية وإقرار آلية ديمقراطية لتكوين لجان الدعم والمراقبة وتقييم حصيلتها ســنويًّا. أما على المســتوى الإعلامي، فقد ركز البرنامج على قضية الحرية والديمقراطية والتعددية وعلى تشــجيع المنتوج الوطني وعلى تحســين صورة المرأة في الإعلام؛ إذ نصَّ أول إجراء على دعم إعلام ديمقراطي حر ومسؤول يعكس التعددية السياســية والقافية ويخدم الهوية الوطنية وينخرط في التنمية المجتمعية، كما نص على إقرار سياسة جديدة لدعم الإنتاج الوطني ونشر المنتوج الوطني في وسائل الإنتاج الســمعي البصري، وذلك وفق قواعد الجودة والتنافسية والمهنية، وكانت لفتة ذكية منه، أن ركز في إحدى إجراءاته على تحســين صورة المرأة في الإعلام وإقرار إجراءات فعلية للحد من توظيف جسدها كسلعة تجارية تكرس دونية المرأة وتختزلها في بعدها الجنسي[1].

إن التطور الذي لحق رؤية "حزب العدالة والتنمية" وتصوراته التقنية والمرجعية لصياغــة البرامج الانتخابيــة، كأداة للمرافعة والتعبئة المجتمعية تعكس صورة الحزب وهو بموقع تدبير الشأن العام. ويكون بذلك قد انتقل من "حزب هوياتي" إلى "حزب للتدبيــر"، وهــو تحوُّل تكاثفت لتحقيقه مجموعة من العوامــل الذاتية المتعلقة بالبيئة الداخلية للحزب، والموضوعية والمتعلقة بالبيئة الخارجية للحزب. فالحزب اســتطاع

(1) بلال التليدي، **مراجعات الإسلاميين**، مصدر سابق، ص 223 ـ224.

أن يكيف تصوراته للفعل السياسي انطلاقًا من تجربته البرلمانية المتراكمة منذ سنة 1997، ومن خلال احتكاكه المباشر بالمؤسسات الدستورية، ثم من خلال التواصل والتفاعل المباشر مع التيارات والأحزاب السياسية الأخرى. إلى جانب الضغط الذي تولد عن البيئة الخارجية، خصوصًا بعد تداعيات أحداث 16 مايو/ أيار، التي كادت أن تعصف بوجود الحزب داخل الخريطة السياسية.

ثانيًا: النتائج الانتخابية: قراءة في دلالات التحولات

فاز "حزب العدالة والتنمية" بأول انتخابات تشريعية بعد إصلاح الوثيقة الدستورية بالمغرب سنة 2011، وهو ما كان من شأنه أن يفرز معطيات ومتغيرات سياسية مستجدة داخل بنية الحزب ومنطلقاته الأيديولوجية. فالحزب الذي كان يخوض الانتخابات التشريعية بمنطق الخسارة، أضحى مؤهلًا بعد الدينامية التي أفرزها الحراك الشعبي العربي و"حركة 20 فبراير" في المغرب، لأن يقود الحكومة المغربية، وهو ما كانت له تداعيات مؤثرة، سواء في شكل علاقته مع باقي التيارات والفعاليات السياسية، أو في شكل التعاطي مع الموقع السياسي الذي أضحى يتبوؤه في المشهد السياسي المغربي. فما الأبعاد السياسية لفوز حزب العدالة والتنمية بالانتخابات التشريعية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011؟ وما تداعيات ذلك على مستوى الممارسة السياسية للحزب؟ ثم كيف استطاع الحزب أن يدبر علاقته مع باقي الحلفاء السياسيين؟

1. الأبعاد السياسية لفوز "حزب العدالة والتنمية" بالانتخابات التشريعية

جرت الانتخابات التشريعية في الخامس والعشرين من نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، بمشاركة ثلاثين حزبًا سياسيًّا، للتباري حول 395 مقعدًا برلمانيًّا بمجلس النواب. أعلن المتحدث باسم وزارة الداخلية مساء يوم الجمعة، 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، أن نسبة المشاركة في الانتخابات بلغت 45٪، بزيادة 8 نقاط عن تلك المتحصَّل عليها من تشريعيات 2007. تم الإعلان عن النتائج الكاملة للانتخابات يوم 27 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، بحصول "حزب العدالة والتنمية" على المرتبة الأولى بفائق عددي متمثل في 107 من المقاعد المتبارَى عليها موزعة بين 83 مقعدًا في اللائحة العادية و24 مقعدًا في اللائحة الوطنية الخاصة بالشباب والنساء؛ مما جعل زعيمه "عبد الإله بنكيران" يصرِّح قائلًا: "هذا انتصار واضح (...)، لكن سوف نحتاج

لتحالفـــات من أجل العمل معًا"[1]. خصوصية هذه الانتخابات أنها جاءت في ســـياق خاص واســـتثنائي، خلقته الظرفيـــة الإقليمية والمناخ الداخلـــي المتحرك، الوليد عن دينامية الشارع بقيادة "حركة 20 فبراير"، وسياق الوثيقة الدستورية الجديدة التي حملت مجموعة من الإصلاحات التي تهم المؤسسة الحكومية والتشريعية.

عُيِّن الأمين العام "لحزب العدالة والتنمية" "عبد الإله بنكيران" من طرف الملك "محمد السادس"، في 29 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، رئيسًا جديدًا للحكومة، وكُلِّف بتشـــكيلها وفقًا لمستجدات الوثيقة الدستورية. وبذلك يكون "حزب العدالة والتنمية" ذو الأصـــول الممتدة عن الحركة الإســـلامية، قد تمكن لأول مرة في تاريخ المغرب من المشـــاركة في تشكيل الحكومة المغربية وقيادتها، وهو ما يحمل في طياته العديد من الدلالات التي يمكن قراءتها على مستويين: مستوى الدينامية المجتمعية والسياسية التي أدت إلى انفتاح النسق السياسي، وهو ما انعكس إيجابًا على بنية وهيكل الفرص السياسية أمام الفاعل الإسلامي، من أجل توسيع مجال مشاركته وتقوية موقعه السياسي داخل الخريطة السياسية. ومستوى ثان؛ يكمن في الدور الذي لعبه الفاعل الإسلامي من خلال "حزب العدالة والتنمية" كصمام أمان[2] لاســـتقرار الوضع السياسي في بيئة متغيرة ســـواء داخل المحيـــط الإقليمي للمملكة المغربية، أو على مســـتوى المحيط الداخلي من خلال دينامية الشارع التي أحدثتها "حركة 20 فبراير ".

أ. دلالات الصعود الانتخابي للحركة الإسلامية

تنافـــس ثلاثون حزبًا على المقاعد البرلمانيـــة البالغ عددها 395 في الانتخابات التشريعية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011؛ 305 منها عبر قوائم حزبية في 92 دائرة انتخابية موزعة عبر تراب المملكة، وانتخاب 90 مقعدًا إضافيًّا من لائحة وطنية، ثلثاها مخصصان للنساء والثلث الباقي محفوظ للرجال الذين تقل أعمارهم عن 40 سنة[3].

(1) Islamist PJD party wins Morocco poll, **BBC News**, (November 27/ 2011), https://bbc.in/36TFuZ5.

(2) Matt Buehler, "Safety-Valve Elections and the Arab Spring: The Weakening (and Resurgence) of Morocco's Islamist Opposition Party" , **Terrorism and Political Violence** , Vol. 25, (2013), https://bit.ly/30i2a2T.

(3) فضاء المعلومات للانتخابات التشريعية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، الموقع الرسمي للانتخابات

أفــرزت النتائج فوز حزب العدالة والتنمية بمجموع 107 مقاعد موزعة بين 83 مقعدًا بلوائح الدوائر المحلية، و24 مقعدًا باللائحة الوطنية، بعد أن كان الحزب قد غطى ما مجموعه 98٪ من الدوائر الانتخابية بترشــيحه لـ393 مرشــحًا موزعين على مختلف الدوائر المحلية. فيما جاء حزب الاســتقلال بالمرتبة الثانية بمعدل 61 مقعدًا موزعة بين 47 مقعدًا باللوائح المحلية، و13 مقعدًا باللائحة الوطنية. بينما جاء حزب التجمع الوطني للأحرار بالمرتبة الثالثة بمعدل 54 مقعدًا موزعة بين 40 مقعدًا بالدوائر المحلية و12 مقعدًا باللائحة الوطنية. وقد حصل "حزب الأصالة والمعاصرة" على مجموع 48 مقعــدًا موزعًا بين 35 باللوائح المحلية و12 مقعدًا باللائحة الوطنية. في الوقت الذي حصل فيه "حزب الاتحاد الاشــتراكي للقوات الشــعبية" على معدل 38 مقعدًا موزعة بين 30 مقعدًا باللوائح المحلية وثمانية مقاعد باللائحة الوطنية.

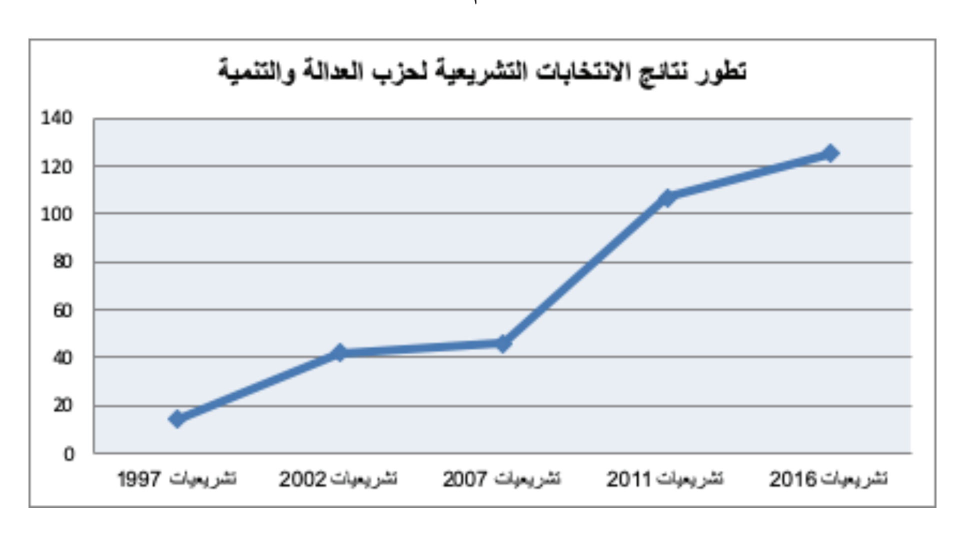
- **تجديد الثقة في النواب البرلمانيين السابقين**

لا شك أن الأرقام الإحصائية التي أفرزتها الانتخابات التشريعية، لـ25 نوفمبر/ تشــرين الثاني 2011، تحيل على مجموعة مــن الدلالات والقراءات؛ ليس من حيث الســياقات التي جاءت فيها هذه الانتخابات فحســب، ولكــن أيضًا في تحول الكتلة الناخبة "لحزب العدالة والتنمية" الذي تصدر النتائج الانتخابية.

حيث انتقل الحزب من معدل 46 مقعدًا؛ التي تحصَّل عليها بالانتخابات التشريعية للسابع من سبتمبر/ أيلول 2007 بمعدل 14٪ من الأصوات، بإضافة أربعة من المقاعد الجديدة إلى المقاعد 42 التي كان قد تحصل عليها في الانتخابات التشــريعية لســنة 2002، بينما لم يتجاوز عدد المقاعد التي تحصل عليها في الولاية التشريعية لانتخابات 1997 سوى تسعة مقاعد، قبل أن تتحول إلى 14 مقعدًا بعد الانتخابات الجزئية ببعض الدوائر الانتخابية.

التشريعية المغربية، (تاريخ الدخول: 22 فبراير/ شباط 2012): https: / /bit.ly /2tYgGR8.

مبيان رقم: (4)[1]



هــذا التطور فــي النتائج التــي تحصل عليها الحــزب منذ تجربتــه الانتخابية الأولى لســنة 1997، والتي اعتُبرت التجربة التأسيســية لتجربــة أطر "حركة التوحيد والإصــلاح" بالبرلمــان المغربي، وما حملته من تحديــات لفرض الذات والاحتكاك المباشــر بالمؤسسات الدســتورية والمنافسين السياســيين للحزب، مكَّن الحزب في الانتخابات التشريعية، لـ25 نوفمبر/تشرين الثاني، من تجديد الثقة في نسبة 98٪ من نوابه البرلمانيين الســابقين الذين قدَّموا ترشــيحهم بالانتخابات، وهو معطى دال على درجة التعبئة التي وظَّفها الحزب خلال الولاية التشــريعية الســابقة، التي اعتمد فيها على اســتراتيجية تواصلية مباشــرة مع المواطنين عبر فتح مكاتب بالدوائر الانتخابية المحلية، لاســتقبال أسئلة وشــكاوى وانتظارات المواطنين، بالإضافة إلى معطى آخر يــدل على الثقة في حصيلة الحزب التشــريعية، ويكون الحزب بذلك قد حافظ على مصداقيته لدى الكتلة الناخبة التي صوَّتت له بالانتخابات التشريعية لسنة 2007. فبنسبة 31 برلمانيًّا تمت إعادة ترشــيحهم في الانتخابات التشــريعية لسنة 2011، استطاع 29 منهم أن يجدد ثقة المواطنين فيه وبالتالي الحصول على مقعد برلماني لولاية تشريعية أخرى. هذا فضلًا عن تمكن العديد من هؤلاء المرشــحين من الحصول على مقاعد إضافيــة من خــلال وصفاء لوائحهم الانتخابية، كما حدث فــي 23 دائرة من الدوائر الانتخابية التي استطاع حزب العدالة والتنمية أن يفوز بها بأكثر من مقعد انتخابي.

(1) المصدر: إنجاز الباحث.

- **اختراق المجال القروي**

أفرزت النتائج المتحصَّل عليها في الانتخابات التشـريعية، 25 نوفمبر/تشـرين الثانـي 2011، معطى أساسـيًّا آخر يتعلق بتحول الكتلـة الناخبة التي صوَّتت للحزب في هذه الانتخابات، فبعد أن كان الحزب يعتبر حزبًا خاصًّا بالدوائر الحضرية، وذلك لانتشار غالبية الطبقة الوسطى التي يعبِّر الحزب عن طموحاتها بالمدن الكبرى، أكدت خريطة النتائج التي حصل عليها، على القطع مع هذه الفرضية عبر تمكن الحزب من حصـد مقاعـد انتخابية بدوائر قروية ومدن صغيرة لم يكن قادرًا في تجاربه الانتخابية السـابقة أن يخترقها، وذلك للخصوصية التي تتمتع بها هذه الدوائر، التي تخضع في توجُّهاتهـا الانتخابيـة لتوجيهات النخب المحلية والأعيان. الحزب أيضًا اسـتطاع أن يحصل على دوائر بمدن صغيرة لم يكن له أي وجود انتخابي سابق بها، وهي المدن الصحراويـة بجهة "وادي الذهب" وجهة "العيون السـاقية الحمراء"، فضلًا عن دوائر "إفران" و"الخميسات" و"برشيد" و"سيدي قاسم".

مقابـل ذلك، عـزَّز الحزب حضـوره بالمجال الحضري؛ عبـر تأكيد حضوره الانتخابي بكل من المدن الكبرى التي كان يشكِّل بها منافسًا انتخابيًّا قويًّا في الانتخابات السـابقة، وهكذا اسـتطاع أن يوسِّع من مساحات وجوده بمدينة الدار البيضاء والرباط وسلا والقنيطرة وأكادير ومراكش وطنجة وفاس.

وقد زكَّت نتائج الحزب، من خلال هذا المعطى، تأكيد وجود جهات استراتيجية تقليدية للحزب، ويتعلق الأمر بكل من جهة الشمال "طنجة-تطوان"، وجهة "الرباط-سلا زعير"، وجهة "البيضاء"، وجهة "سوس-ماسة درعة"، وقد كرس الحزب في هذه الانتخابات هذه الحقيقة وسـعى إلى إلحاق جهات أخرى إلى هذه المناطق التقليدية للحزب كجهة "الحوز-تانسيفت"[1].

ب. من المشاركة لأجل الخسارة إلى المشاركة من أجل الفوز

إن الكيفيـة التي تعاطى بها "حـزب العدالة والتنمية" مع موجة الحراك العربي؛ والدينامية التي أحدثتها "حركة 20 فبراير" في الشارع المغربي، تشي بأن قادة الحزب يدركون حدود قواعد اللعبة السياسـية في المغرب، ولا يسعون لتجاوزها أو تغييرها،

---

(1) بلال التليدي، **الإسلاميون والربيع العربي**، مصدر سابق، ص 175.

بقدر ما يحاولون توظيفها والاستفادة منها بأقصى قدر ممكن[1]. لهذا، لم يكن خيار المشاركة الميدانية في موجة الاحتجاجات التي قادتها "حركة 20 فبراير" مطروحًا أمام الحزب، وإنما كان الإصلاح هو البديل الذي يطرحه الحزب في بياناته وتصريحات قادته.

ولعل ذلك يعود إلى عدة أمور؛ منها: طبيعة العلاقة بين الملك والحركة الإسلامية، والتي مرَّت بمراحل مختلفة من الشك والتوتر وأحيانًا الصدام، إلى التفاهم والالتقاء عند مساحة مشتركة من المصالح. ومنها أيضًا قناعة لدى قادة الحزب بأن الطريق الأفضل للتغيير هو من خلال الانخراط في العملية السياسية وفقًا لقواعدها المعروفة، وذلك بدلًا من السعي لتغييرها وما قد يترتب على ذلك من عواقب وخيمة قد تطيحهم خارج الساحة السياسية تمامًا[2].

يؤشر هذا التوجه إلى استيعاب التحولات الطارئة في بيئته الخارجية، واستثمارها من أجل تحقيق مكاسب لصالحه. وقد كانت الانتخابات التشريعية أولى هذه المكاسب؛ حيث استطاع الحزب أن ينتقل من المشاركة الانتخابية بهدف الخسارة إلى المشاركة من أجل الرهان على قيادة تدبير الشأن العام.

فالدينامية السياسية والمجتمعية التي أحدثتها "حركة 20 فبراير" تأثرًا بموجة الحراك الذي شهده العديد من البلدان العربية، أسهمت في تغير هيكل الفرص السياسية أمام الحزب والحركة، من خلال قراءة الوضعية والظرفية السياسية في سياق المكاسب والخسائر التي من الممكن أن تحصل عليها جرَّاء اتخاذ قرار المساهمة في الحركات الاحتجاجية والنزول بثقل الحزب وتنظيماته الموازية للمساندة الميدانية، أو من خلال حمل مطالب المتظاهرين والمرافعة عنها من زاوية أخرى.

وقد حكم موقفَ الحزب من تلك التظاهرات حسابات سياسية محضة؛ أهمها: عدم الدخول في المواجهة والاصطدام بالقصر من جهة، وعدم إعطاء الفرصة للخصوم السياسيين من اليساريين والمستقلين لمهاجمة الحزب، بخاصة في ظل غموض مواقفهم من "حركة 20 من فبراير" من جهة أخرى، والاستعداد لخوض الانتخابات البرلمانية

(1) خليل العناني، "الإسلاميون العرب بعد خمس سنوات من الربيع العربي: أسئلة المشروع والإيديولوجيا والتنظيم"، **مجلة سياسات عربية**، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد 18، يناير/ كانون الثاني 2016)، ص 47.

(2) المصدر نفسه، 48.

بعد التعديلات الدســتورية التي أُجريت في يوليو/ تموز 2011[1]. ولعل الحزب الذي كان يشغل موقع المعارضة؛ لعب من خلال المواقف التي اتخذها دور صمام الأمان للنظام السياسي المغربي Safety-Valve [2]، وفق ما اتجه إليه "مات بوهلر" الذي يرى أن الأنظمة السياسية شبه التنافسية تترك لنفسها متنفسًا بمنزلة نظام حماية، تكمن أدواره في اللحظات الحرجة التي قد تصيب اســتقراره السياسي. لهذا، يذهب "مات بوهلر" في تحليله لتعاطي النظام السياسي مع موجة الحراك الشعبي، إلى أنه وظَّف آلية صمام الأمان التي أعطته الاســتثناء العربي من خلال نهج مســار الإصلاح المؤسساتي، بدلًا من مسار الثورات والانقلابات التي شهدها بعض البلدان الأخرى. وقد لعب "حزب العدالــة والتنميــة" هذا الدور أولًا من خلال المواقــف البراغماتية التي اتخذها تجاه الحراك، ثم من خلال خوض العملية الانتخابية من أجل الوصول إلى المشــاركة في تدبير الشأن، كأول حزب سياسي غير مجرب على مستوى التسيير الحكومي.

في هذا السياق، استطاع الحزب أن يستثمر الظرفية السياسية لصالحه؛ وذلك وفق ما يسميه "دافيد مايير" Daivc Mayer و"وسوزان ستاغنبورغ" Suzzane Staggenborg "تأثير الحركة في بنية الفرص السياسية، وتغييرها لصالحها من خلال عدد من الأنشطة والفعاليات والمواقف السياسية المتخذة في لحظة وظرفية حساسة"[3]. فكما تناولنا في الشــق النظري، يعتمد ظهور الفرص السياســية على العناصر المكوِّنة لتلك الفرص؛ إذ إن التغيــر فــي عناصر البنية الثابتة يؤدي إلى ظهور الفرص الكبرى، كانهيار النظام السياسي، بينما التغير في العناصر المتقلبة للبنية ينتج عنه الفرص المحدودة أو "النافذة السياسية"، وهي فرص تظهر نتيجة تغير محدود في بعض جوانب النظام السياسي[4]. وبما أن الخيار كان إصلاحيًّا من خلال إقدام النظام السياسي المغربي على جملة من الإصلاحات السياسية والمؤسساتية، في مقدمتها إصلاح الوثيقة الدستورية، التي مكَّنت الحزب من التعبير عن رؤيته الدســتورية، ومطالبه الإصلاحية للمؤسسات الدستورية،

(1) المصدر نفسه، 48.

(2) Matt Buehler, Safety-Valve Elections and the Arab Spring, Op., Cit. p. 26.

(3) David Mayer and Suzzane Staggenborg, ''Movements, Conter movements, and Structure of Political Opportunity'', **American Journal of Sociology,** Vol. 101, no. 6 (May 1996), p. 134.

(4) Wiliam Gamson and David Mayer, **Framing Poltical Opportunity**, Op., Cit. p. 280.

حيث جاءت الوثيقة مســتجيبة للعديد من عناصر مذكرته المقدمة للجنة الاستشــارية لتعديل الوثيقة الدستورية.

كما شكَّلت الانتخابات التشريعية السابقة لأوانها فرصة أخرى لاستثمار الانفتاح الجزئــي للنظام السياســي من أجل تحقيق مكاســب انتخابية وإعــادة موضعة موقعه السياســي، من موقع المعارضة إلى موقع المشــاركة في تدبير الشأن العام من خلال فوزه بالانتخابات التشــريعية لسنة 2011 والتي مكَّنته من قيادة الحكومة، وفق منطوق الدستور الذي يُبَوِّئ منصب رئاسة الحكومة للحزب المتصدر للنتائج الانتخابية؛ حيث تمكن الحزب لأول مرة في تاريخه من قيادة الحكومة المغربية، عبر تحالف ضمَّ كلًّا من "حزب الاستقلال" وحزب "الحركة الشعبية" ثم "حزب التقدم والاشتراكية"، وهو ما أشَّــر إلــى دخول الحزب في موجة من التحولات، بدايــة من تطوير قاعدة رؤيته السياســية للتحالفات السياســية، ثم من خلال مستوى الخطاب السياسي، ومن خلال مستوى الموقع الذي يمارس من خلاله العمل السياسي كمدبِّر للشأن العام.

2. التحالفات الحكومية: بين البراغماتية والتوافقية

بعد فوزه بالانتخابات التشريعية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، كان لزامًا على "حزب العدالة والتنمية" أن يبحث عن أغلبية حكومية تمكنه من قيادة مريحة للحكومة. وقد أظهر الحزب في ذلك براغماتية واضحة جرَّاء النقاشــات والتوافقات التي أقدم عليها مع تيارات وأحزاب سياســية متعارضة فــي مرجعيتها ومنطلقاتها الأيديولوجية مــع مرجعيته الإســلامية؛ وهو ما ينــم عن أول التحولات والتطــورات التي لحقت الممارســة السياسية، التي أقدم عليها الحزب بعد فوزه في الانتخابات التشريعية. فقد شــكَّل الحزب في البداية تحالفًا مع "حزب الاســتقلال" الذي يعتبر الأقرب لمرجعية الحــزب المحافظــة، ثم حزب "الحركة الشــعبية" و"حزب التقدم والاشــتراكية" ذي المرجعية اليسارية الحداثية، والذي كان من أشد المعارضين لحزب العدالة والتنمية، كما كان من أول الأحزاب الداعية لحله إبان التداعيات التي أســفرت عنها تفجيرات 16 مايو/ أيار.

إذا كان "حــزب العدالــة والتنمية" قد برهن من خلال طبيعة التحالف الحكومي الذي أقدم عليه لتشــكيل الحكومة، عن نزعة براغماتية عالية إلا أنه كشــف عن تطور وتحول في طبيعة وشــكل التصورات التي لطالما أسســت علاقته مع باقي التيارات

والنخب السياسية، وهي مناسبة لتسليط الضوء على التطور الذي لحق الممارسة السياسية لأطر وقادة الحزب في علاقتهم مع باقي الأحزاب السياسية، قبل التطرق لمحصلة هذا التطور وانعكاساته على التحالفات المبرمة بعد الحراك والدينامية التي أفرزتها "حركة 20 فبراير" على المشهد السياسي المغربي.

أ. تطور منطق التحالفات السياسية عند الحزب الإسلامي

ما هي الميكانزمات التي تأسست عليها علاقة الفاعل الإسلامي الحركي بباقي التيارات والحساسيات السياسية المنافسة له؟ ثم كيف سعى هذا الفاعل لتكييف أيديولوجيته مع متطلبات الاندماج السياسي التي تقضي بالتعددية والمنافسة السياسية؟ تكشف القراءة التأريخية لاتجاهات التحول في علاقة الفاعل الإسلامي الحركي المغربي مع التيارات السياسية الأخرى، عن ثلاث مراحل مرَّت بها هذه العلاقة؛ وهي مرحلة الاستبعاد المزدوج، ثم مرحلة الاستيعاب، قبل المرور لمرحلة الشراكة السياسية؛ حيث اتسمت كل مرحلة بسمات وخصائص ومتغيرات متداخلة في رسم شكل العلاقة التي ميزت تفاعل الفاعل الإسلامي الحركي، مع باقي الفاعلين السياسيين.

- **مرحلة الاستبعاد والانكفاء على الذات**

إن التحول من السعي للوصول إلى الحكم عن طريق التغيير السياسي والانقلاب على نظام الحكم، إلى السعي للعمل المدني داخل المجال العام الرسمي، وفق قواعد وآليات التدرج والمشاركة تحت لواء الشرعية القانونية، اقتضى من "حركة الجماعة الإسلامية" أن تعيد ترتيب أولوياتها ليس فقط على مستوى القبول بمسلسل الاندماج في العملية السياسية، ولكن أيضًا الاستعداد لقبول توجهات وتصورات باقي التيارات المدنية والسياسية الأخرى.

وهو الأمر الذي لم يتأتَّ إلا بعد سلسلة من المراجعات والتحولات في التمثلات والمدركات السياسية التي أفضت في نهاية المطاف إلى القبول والاعتراف بشرعية الاختلاف والتعدد.

فتوجهات أطر وقادة حركة "الجماعة الإسلامية" في بدايتها التأسيسية لم تخرج عن أهداف ومشروع حركة "الشبيبة الإسلامية" القائم على الحد من وجود التيارات اليسارية في الجامعات والفضاءات السياسية، والسعي نحو إحياء مظاهر التدين

والخطـــاب الديني داخل الفضـــاءات العامة بهدف مواجهة موجـــة التيارات التغريبية والحداثية، وهو ما ظل يشكِّل قوام البيانات والأوراق الصادرة عن الجماعة إلى حدود بداية التسعينات.

ومـــا أذكى هذا التصور وزاد من حديَّته هو نظرة التيارات والأحزاب السياســـية الأخـــرى للفاعل الإســـلامي الحركي كمنافس لهم يضع مشـــروعًا بديلًا يتغذى على المشروعية الدينية، التي تعتبر مجالًا رمزيًّا وقدسيًّا للمغاربة كافة.

آنذاك، تفتق وعي قادة الحركة عن أن نجاح مســـار الاندماج السياســـي لن يمر فقط عن طريق رضا الســـلطة السياسية والحصول على الاعتراف للعمل الرسمي وفق الشرعية القانونية، ولكن المسار لن يُستكمل إلا بالبحث عن توافق وتحالف من داخل دائرة الأحزاب السياسية وفعاليات المجتمع المدني، وهو ما دفع "سعد الدين العثماني" المشـــتغل على تأصيل مفاهيم المراجعة والمشـــاركة، آنذاك، إلى البدء في سلسلة من اللقاءات والتأطيرات الداخلية، التي أفرزت مجموعة من الأوراق التأطيرية، شـــكَّلت ثمرة عمله المعنون بـ"في فقه الحوار"، الذي فتح النقاش الداخلي أمام حتمية وضرورة البحث عن حوار، مع باقي التيارات والحساســـيات السياســـية، المخالفة لمشـــروعهم السياسي والدعوي.

- **مرحلة الاستيعاب والبحث عن الاندماج السياسي**

يقول "سعد الدين العثماني": كان الباعث من رصد حلقات تأطيرية حول مفهوم الحـــوار؛ هو "محاولة التأســـيس لعلاقـــة الحوار والتفاهم بيـــن كل الأطراف الفكرية والعلمية والسياســـية مهما اختلفـــت انتماءاتها واجتهاداتها وليـــس بالضرورة الحركة الإســـلامية وحدها؛ إذ إن هذه الأطراف مدعوة إلى أن تنبذ أســـاليب العنف والقهر وتصريـــف وتدبير خلافاتها، وأن تتوجه إلى بحث العناصر المشـــتركة والجامعة حتى يتيسر بناء أرضية لعلاقات مبنية على التسامح والتفاهم والقبول بالآخر"[1].

وقد وجَّه "سعد الدين العثماني" في مقدمة كتابه؛ رسالة لكافة الفاعلين الإسلاميين وغير الإسلاميين، يدعوهم فيها إلى التحلي بثقافة الحوار ومبادئ الاختلاف واحترام

(1) شهادة سعد الدين العثماني، في: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية**، الجزء 4، (الدار البيضاء، طوب بريس، 2014)، ص 73.

التعدديــة وجعلهــا جزءًا من البرامج الداخلية لــكل الأحزاب والجمعيات، ولابد من شفعها بالحثِّ على وضع مصالح الأمة الكبرى فوق كل الاعتبارات الذاتية: شخصية أو حزبية"[1].

في هذا السياق، تولَّدت المرحلة التي صاحبت تبني الحركة الإسلامية لاستراتيجية النقــد الذاتي والمراجعة الفكرية والتنظيمية للفكر الراديكالي كما تبنته ونشــأت عليه داخل "حركة الشبيبة الإسلامية" التي كانت تنشد القطيعة السياسية والتنظيمية مع كل التيارات والأحزاب وفعاليات المجتمع المدني، عبر نظرة اســتعلائية في الممارســة السياسية.

فحركة "الجماعة الإسلامية"، بعد تنصلها من تنظيم "الشبيبة الإسلامية" وتوجهاته الراديكالية، لم تحســم بشــكل كلي وقاطع الطبيعة التي ســتنظِّم بها علاقتها مع باقي التوجهات والتيارات والأحزاب الموجودة على الساحة السياسية المغربية. فقد انصبَّ الاهتمام بدرجة أولى على التأصيل لخيار المشــاركة السياســية والبحث عن اعتراف رسمي بالممارسة القانونية للتنظيم. لهذا، يمكن القول: إن المرحلة الأولى التي بدأت من تاريخ تأســيس حركة "الجماعة الإســلامية" إلى حدود نهاية الثمانينات من القرن الماضي، وبالضبط ســنة 1988، لما اســتصدرت الحركة ورقة داخلية تؤصِّل لمســار المشــاركة السياســية، وهي عبارة عن خلاصات لنقاشات داخلية جرت في "مجلس شورى" الحركة، تتضمن أربعة سيناريوهات ترسم من خلالها مستقبل مسار مشاركتها السياسية في المجال العام الرسمي: تأسيس حزب سياسي، أو التحالف مع حزب قائم، أو دعم أشــخاص في أحزاب سياســية، أو التحول إلى جماعة ضغط، كانت محفوفة بخطــاب ما قبل النقد الذاتي، والذي ظل حبيسًــا في بعــض جوانبه لثقافة راديكالية، خصوصًــا في نظرة الحركــة للآخر المتمثل في الأحزاب وفعاليات المجتمع المدني، التي تتعارض في منطلقاتها وجوهر اهتمامها مع تصورات ومشروع الحركة.

بيد أن تأثير تفاعل الســلطة السياســية مع مطالب حركة "الجامعة الإســلامية" للاندمــاج في المجال العام الرســمي، دفع الحركة إلــى البحث عن مزيد من قنوات التواصل مع فاعلين مســاعدين لعملية الاندماج، خصوصًا لمَّا تأتَّى الوعي لدى قادة الحركة بخيار إقامة حزب سياســي في بداية التسعينات، من ضمن الخيارات الأخرى التي تم التطرق إليها سابقًا.

---

(1) سعد الدين العثماني، **في فقه الحوار**، (الدار البيضاء، منشورات الفرقان، 1993)، ص 4.

لكــنْ مما تجدر الإشــارة إليه في هذا المقام؛ أن رغبة الحركة التي اســتبدلت باسمها اسم حركة "الإصلاح والتجديد" رغبة منها في نزع أية عباءة يجعلها محتكِرة لصفة الإسلامية كما كان يوحي اسمها السابق "الجماعة الإسلامية"، اصطدمت بسلبية الفاعلين السياســيين تجاه ســعيها للاندماج في حزب قائم، بعد أن استُبعد خيار إقامة حزب سياســي جديد نظرًا لاعتراض الســلطة السياســية على ذلك؛ حيث التقت هذه الرغبة، بتشــكيك بعض النخب السياســية بجدية نوايا الاندماج في اللعبة السياســية، خصوصًا أن تجربة "جبهة الإنقاذ" بالجزائر كانت ترخي بظلالها على المحيط الإقليمي برمَّتــه، فضلًا عن محاولة بعض الأحزاب السياســية احتواءهم وإذابتهم كليًّا داخلها، والســعي إلى الاســتفادة من قدراتهم في التعبئة الشعبية والانتخابية فحسب، من دون منحهــم حق المحافظة علــى هويتهم الأيديولوجية؛ ما ولَّــد نوعًا من خيبة أمل عند الحركة وأثَّر في علاقتهم بهذه التيارات السياســية[1]. بعد خوضهم تجربتهم السياســية الرسمية من خلال الاندماج بحزب "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، الذي جاء بعد مسلسل من التجاذبات والتنازلات، كما تناولنا في محاور سابقة.

- **مرحلة البحث عن الشركاء في تدبير الشأن العام**

إذا كانت مظاهر العلاقة التي ربطت الحركة مع التيارات السياسية، في المراحل الســابقة على خوض التجربة السياســية من خلال الاندماج في حزب سياسي رسمي، وبالتالي الاشتغال من داخل المؤسسات الرسمية، تنازَعَها رافدان: رافد الانكفاء على الذات، بمعنى تحصين مشــروع الحركة واعتبــاره بديلًا لباقي التصورات المطروحة، وهو ما لا تحتاج معه الحركة لإقامة أي تحالفات أو شــراكات سياســية ومجتمعية، وهو ما اصطدم مع الواقع السياسي الذي فرض على الحركة أن تعيد ترتيب أولوياتها وتصوراتها ليس فقط مع الســلطة السياســية، ولكن أيضًا فــي نظرتها لباقي التيارات المشاركة في العملية السياسية الرسمية. فمسار الاندماج لا يعني ولوج العمل السياسي، بمنطق أحادي والمشروع البديل لباقي الشركاء.

على ضوء ذلك، بدأت الحركة بالبحث عن سبل لإقامة تحالفات سياسية من أجل تيسير عملية اندماجها السياسي، وهو ما كلَّفها مراجعة كل التصورات والتمثُّلات التي

---

(1) رشيد مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**، مصدر سابق، ص 250.

كانت تؤسِّس لها أطر وقادة الحركة، وهم في تنظيم "الشبيبة الإسلامية" الراديكالي.
من هنا، برز الرافد الثاني الذي ستؤسِّس عليه الحركة نظرتها للآخر بداية من عقد التسعينات، فاتجهت نحو أحزاب سياسية قائمة كحزب "الاستقلال" وحزب "الاتحاد الوطني للقوات الشعبية" وحزب "الشورى والاستقلال"، وكل ذلك في سبيل إقامة تحالفات سياسية تقر بدمج أطر وقادة الحركة في العمل الحزبي الرسمي.

بعد أن نجحت مهمة الاندماج في حزب سياسي قائم، عبر بوابة "حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية" بقيادة "عبد الكريم الخطيب"، بدأ مسار آخر لدى أطر الحركة المندمجة بالحزب، في رسم تحالفاتها وتأطير علاقتها مع باقي الأحزاب وتيارات المجتمع المدني.

فقد أضحت الحركة من خلال حزب "الخطيب" جزءًا من مكونات المؤسسة البرلمانية، عبر فريق نيابي مشكَّل من 14 نائبًا برلمانيًّا، وكانت أولى الخطوات الإيجابية التي اعتُمدت في رسم ملامح علاقة الحركة مع باقي المنافسين السياسيين، هي إقرارها بالمساندة النقدية لحكومة ما سُمِّي بالتناوب التوافقي بقيادة الكاتب الأول لحزب الاتحاد الاشتراكي آنذاك، "عبد الرحمن اليوسفي"؛ إذ بالرغم من التعارض الأيديولوجي بين المشروعين، فقد أبدى نواب الحزب المنحدرون من الحركة مساندتهم للحكومة التي كانوا مدعوين إلى المشاركة بحقيبة وزارية بها.

لكن مع توسع شعبية الحزب وتوسيع قاعدته الجماهيرية وحصوله على نتائج انتخابية بعدد كبير من المقاعد في الانتخابات التشريعية لسنة 2002، بمعدل 42 مقعدًا، وهو رقم يوحي بالنقلة النوعية التي حققها للحزب أبناء الحركة الإسلامية في ظرف زمني قياسي؛ الأمر الذي زاد من احتدام الصراع بينه وبين الأحزاب السياسية الحداثية واليسارية، التي رأت فيه منافسًا سياسيًّا على قواعدها الانتخابية. "في المقابل، يرى أطر وقادة الحركة أن ماضيهم النضالي، وعلاقتهم بالشعب الذي صوَّت لصالحهم خلال الاستحقاقات الانتخابية، هو مكافأة لهم على صدقية نضالهم وتعبير عن قناعات الشعب، الذي فقد المصداقية والثقة في مناضلي الأمس...فالنتائج المتقدمة تؤشر في نظرهم، على وضوح مشروعهم وإفلاس مشروع اليسار التاريخي نحو الاشتراكية، التي اعتبرها اندثرت مع انهيار الاتحاد السوفيتي السابق، وأن عجز هذه الأحزاب عن إيجاد مرجعية فكرية بديلة هو سبب فشلهم"[1].

(1) المصدر نفسه، ص 250.

كان من شـــأن الوضعية السياســية التي خلقها "حزب العدالة والتنمية" بتحسين موقعه الانتخابي، وفرض وجوده السياسي داخل المشهد السياسي المغربي، أن تصعِّب من مهمة بحثه عن حلفاء وشــركاء سياسيين. خصوصًا أن اللعبة السياسية تحتاج إلى إبرام تحالفات وتوطيد علاقات سياســية، فالحزب لم يُســتدعَ للمشاركة في الحكومة التــي قادها "إدريس جطــو" بالرغم من النتائج المتقدمة التــي حصل عليها، وهو ما دفــع إلــى التفكير في ضرورة البحث عن قنــوات للتحالف، حتى يتمكن الحزب من خوض الانتخابات الجماعية التي كانت مقررة ســنة 2003، والتي على ضوئها ســيتم إفراز مجالس انتخابية كان من طموحات الحزب أن يسهم في تسييرها، لما من شأن ذلك أن يطور من تجربته التدبيرية للشأن العام.

أقدم الحزب على الدخول في تحالف سياسي مع "حزب القوات المواطنة"، سنة 2005، بقيــادة "عبد الرحيم الحجوجــي"، وهو أحد رجال الأعمال بالمغرب ورئيس سابق لـ"الاتحاد العام لمقاولات المغرب"، وهو تحالف وإن كان ذا أبعاد رمزية على اعتبار أن هذا الأخير لم يكن يتوفر إلا على مقعدين برلمانيين، إلا أن "حزب العدالة والتنمية" أراد من خلاله، أن يبعث رســائل الاطمئنان للمشــكِّكين في نوايا وصدقية الحزب السياســية، خصوصًا بعد التداعيات التي ولَّدتها تفجيرات الدار البيضاء على الحزب في تلك الفترة، والتي جعلته في عزلة سياســية على واجهتين: واجهة السلطة السياســية التــي حمَّلت الحزب المســؤولية المعنوية لتلك الأحــداث، وهو ما جعل جزءًا كبيرًا من النخب السياســية تنفر من عقد أي شــراكات أو تحالفات سياســية مع الحزب، ثم الواجهة الثانية والتي تمثلت بالأســاس في الأحزاب المشــاركة بحكومة "إدريس جطو"، وهما: حزب "الاتحاد الاشتراكي" وحزب "التقدم والاشتراكية" على وجه الخصوص، اللذان شنَّا هجومًا عنيفًا على الحزب عبر التشكيك بصدقية مشاركته السياسية المعتدلة، وصلت لدرجة الدعوة لإقصائه من المشهد السياسي.

وقد اســتمر هذا النهج في التعامل مع "حزب العدالة والتنمية" في الانتخابات التشريعية لسنة 2007؛ إذ بالرغم من حصول الحزب على المرتبة الثانية فيها بـ46 مقعدًا نيابيًّا، تم استبعاده من المشاورات التي أجراها الأمين العام لحزب الاستقلال المكلف بتشكيل الحكومة آنذاك، "عباس الفاسي"؛ إذ فضَّل هذا الأخير عدم فتح أي نقاش مع "حزب العدالة والتنمية"، رغم أن لهذا الحزب قواسم مشتركة مع "حزب الاستقلال"، الذي يخندقه المحلِّلون السياسيون في صفوف "الأحزاب المسماة "محافظة"؛ إذ اكتفى

بعقد لقاء واحد مع قيادة نفس الحزب، مثلما فعل مع حزب الاتحاد الدستوري المحتل للمرتبة السادسة".[1]

من الملاحظ أن الإرادة في الاندماج في الحياة السياسية بالنسبة لحزب "العدالة والتنمية"، لم تكن بالمهمة اليسيرة خصوصًا في ظل حالة العزلة التي ضُرِبت عليه، بعد أحداث 16 مايو/ أيار الإرهابية. وهو ما استشعر من خلاله ضرورة إعادة ترتيب علاقاته السياسية وفك رِّموز بعض الأقطاب السياسية المنافسة، حتى يتسنى له فتح قنوات التعاون والتواصل السياسي معها.

فالوقاية السياسية في ظل خصوصية المشهد السياسي المغربي تقتضي البحث عن تكتلات وأقطاب سياسية، خصوصًا إذا كان الحزب يطمح للعب أدوار حكومية في تدبير الشأن العام؛ مما جعل الحزب يقر بأن التحالفات على أساس هوياتي وأيديولوجي قد أضحت أمرًا متجاوَزًا، وهي الخلاصات التي أقرَّ بها "سعد الدين العثماني" بعد أن تم استبعاد الحزب من المشاورات لتشكيل حكومة "عباس الفاسي"، سنة 2007، "بخصوص مشاركتنا في الحكومة هي مسألة واردة إذا ما توافرت الشروط، ومنها أن التحالفات المستقبلية ينبغي ألا تكون على أساس أيديولوجي فقد انتهت الأيديولوجيات، نحن نشترك مع من يشترك معنا في أولوياتنا وعلى رأسها مقاومة الفساد وإصلاح القضاء والإدارة وحل مشكلة التفاوت الاجتماعي ودعم الحريات وحقوق الإنسان...ذلك أن بقاء الحزب في المعارضة، يعني أن إمكانات تحقيقه لبرنامجه الانتخابي تظل محدودة، رغم عرفان الشعب المغربي للحزب على الدور الذي قام به من موقع المعارضة دفاعًا عن حق المغربي في التعليم والشغل"[2].

هذا القول يؤشر على مستوى التحول الذي أصاب نظرة الفاعل الإسلامي للممارسة السياسية، بالتخلي عن النزعة الأيديولوجية الهوياتية التي طالما شكَّلت اللُّحمة التي يتغذى من خلالها لتجسير قواعده الانتخابية وشعبيته الاجتماعية عبر مراهنته على التفرد والتميز والخصوصية مقابل باقي الأحزاب السياسية، وهو ما سيكون له انعكاسات مستقبلية في علاقة الحزب مع باقي التيارات والنخب السياسية المغربية، خصوصًا بعد الدينامية التي ولَّدها الحراك الشعبي العربي، و"حركة 20 فبراير" بالمغرب.

---

(1) جريدة المساء، عدد 3 أغسطس/ آب 2009.

(2) سعد الدين العثماني، "حوار مع مؤسسة كارنيجي"، مركز **كارنيجي للشرق الأوسط**، 28 أغسطس/ آب 2008، (تاريخ الدخول: 28 يوليو/ تموز 2017): https: / /bit.ly /2RiuLkm.

ب. تحالفات ما بعد الحراك الشعبي

إذا كانت الديناميكية السياسية وحجم الفرص السياسية التي انفتحت أمام الحزب بعـد موجـة الاحتجاجات والمظاهرات التي قادها مجموعة مـن الفصائل والتيارات السياسـية داخل "حركة 20 فبراير"، قد خلقت موقعا سياسـيا جديدا للحزب. إلا أن ذلك لم يكن بالحجم الذي يبوئه المكانة الاعتبارية لقيادة المرحلة السياسية بمفرده، ـ فمن خلال النقاشات واللقاءات مع بعض قادة الحزب حول التقديرات التي تحصلت للحـزب في تلك الفتـرةـ، أجمعوا على أن الظرفية دفعت بقيادة الحزب إلى ضرورة مراجعة تقدير حجم وقوة الحزب الطبيعية. وهو ما أفضى إلى نتيجة أساسـية تقضي بكون إذا كان الحزب يحوز على قوة تنظيمية وسياسية تؤهله لقيادة المشهد السياسي، فـإن ذلـك يظل رهين بتقديم تنازلات، وإحلال توافقات، مع باقي النخب والأحزاب السياسية، وعلى رأسهم المؤسسة الملكية.

- **تكريس التعددية السياسية**

بعدمـا تحصلت القناعة لدى حزب العدالـة والتنمية بأهمية الانفتاح على باقي المكونات الحزبية، في ظل حالة العزلة التي أضحت ترخي بظلالها عليه، بعد تداعيات أحداث 16 مايو/ أيار، وهو ما أفقده المشـاركة في التحالف الحكومي بقيادة الحزب الأقرب من مرجعيته في حكومة "عباس الفاسي"، تكرست لدى أطر وقادة الحزب عبر الممارسة البرلمانية، والمشاركة في مبادرات مع أطراف سياسية أخرى، أهمية البحث عن قنوات للشراكة والانفتاح على جُلِّ مكونات وفعاليات وأطياف المشهد السياسي، وهو التوجه الذي ضمَّنه الحزب في ورقته المذهبية للمؤتمر الوطني السـادس، سـنة 2008، حينما أكد على أن: "من علامات نضج الممارسة السياسية اتساع نطاق الأرضية المشـتركة بين مختلف مكونات الساحة السياسية، والتقلص المتزايد لدائرة الخلافات المبنيـة على المصالح الذاتية والشـخصية، بما يؤدي إلى إعادة هيكلة الحياة الحزبية على أسـس مذهبية وسياسـية واختيارات موضوعية، وذلك من داخل إعادة الجدوى والمصداقية للحياة السياسية"[1].

---

(1) حزب العدالة والتنمية، **الورقة المذهبية، البرنامج العام**، سلسلة العدالة والتنمية، (الدار البيضاء، منشورات حزب العدالة والتنمية، عدد 7، 2008)، ص 36 و37.

- **تكريس البعد التوافقي**

من التداعيات المميزة التي أفرزها "حراك 20 فبراير" على "حزب العدالة والتنمية"، هو الانفراج الذي حدث في علاقة الفاعل الإسلامي بالقوى السياسية الأخرى، الأمر الذي بدا واضحًا من خلال نجاح الحزب في التطبيع معها؛ حيث رحَّب الجميع بفوز "حزب العدالة والتنمية"، وتجلَّى هذا الانفراج أيضًا عندما قبلت العديد من الأحزاب بالتحالف مع الإسلاميين وتشكيل حكومة ائتلافية[1].

فقد أدى إدراك الفاعل السياسي الإسلامي لأهمية إبرام تحالفات وشراكات، إلى التفكير في نوعية العلاقة التي تربطه ببقية النخب السياسية، على أساس التمييز بين التحالف وفق مرجعيات أيديولوجية مشتركة وبرامج وتوجهات سياسية محددة، أو تحالفات ظرفية مؤقتة يكون الموجِّه لها هو النفعية والمصلحة والمال السياسي. وهو اختيار سياسي سيكون حاسمًا في المغزى من العمل السياسي والماهية من وجوده، خصوصًا بالنسبة لـ"حزب العدالة والتنمية" الذي سيكون ملزمًا بتحقيق التوازن بين البعدين، الأيديولوجي والعملي، في ممارسته العمل السياسي. إلا أن تنامي النزعة الواقعية أسقط الحزب في البراغماتية السياسية التي برزت بجلاء بعد قيادة العدالة والتنمية الأغلبية الحكومية، وكان من نتائجها إبرام تحالف حكومي مع بعض القوى السياسية، التي كانت تناصبه العداء السياسي، وتتناقض تناقضًا صارخًا مع مرجعيته الفكرية ومشروعه السياسي[2].

وتجدر الإشارة في نفس الإطار إلى أن "حزب العدالة والتنمية" لم يكن سجين مرجعيته الأيديولوجية في تحديد مواقفه من باقي التيارات السياسية؛ فقد مارس "المساندة النقدية" في علاقته بحكومة "عبد الرحمن اليوسفي" في طبعتها الأولى، قبل أن ينتقل إلى موقع "المعارضة الناصحة". وبعد تشكيل "حزب الأصالة والمعاصرة" في أغسطس/آب 2008، حاول الحزب التنسيق مع الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية رغم تباين المرجعيات، بل وقبيل اقتراع 25 نوفمبر/تشرين الثاني 2011، وفي محاولة لمواجهة "التحالف من أجل الديمقراطية"[3]، حاول الحزب تشكيل تحالف مضاد

---

(1) محمد ضريف، "الحركة الإسلامية المغربية بعد 2011"، 21 أبريل/نيسان 2017، ص 9، (تاريخ الدخول: 29 يوليو/تموز 2017): https: / /bit.ly /3a5gDnn.

(2) رشيد مقتدر، "القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة"، مصدر سابق، ص 253.

(3) وهو تحالف أُسِّس قبيل الانتخابات التشريعية، 25 نوفمبر/تشرين الثاني 2011، مؤلَّف من ثمانية

بمعية أحزاب الكتلة الديمقراطية غير أن هذه الأخيرة لم تستجب لمطلبه. وعندما تصدر الحزب اقتراع 25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011 وكُلِّف أمينه العام بتشكيل الحكومة الائتلافية، ظل حريصًا على تبديد المخاوف سواء على مستوى تشكيلة الحكومة، أو كيفية توزيع الحقائب، أو طمأنة الرأي العام فيما يخص احترام الحقوق والحريات[1].

وعليه، توجَّه الحزب نحو كافة الأحزاب السياسية بعد تعيين الملك لـ"عبد الإله بنكيران" على رأس الحكومة، من أجل المشاركة في التحالف الحكومي، باستثناء "حزب الأصالة والمعاصرة" نظرًا للموقف المسبق للحزبين في مسألة تحالفهما. اعتماد الحزب لهذا المنحى هو تعبير عن الواقعية السياسية التي أضحى الحزب يتمتع بها، فإذا كانت عملية الانتقال من مثالية المبادئ إلى البراغماتية السياسية مرَّت بسهولة في التحول الذي طرأ على مرجعية الحزب، فإن تنامي النزعة الواقعية التي عبَّرت عن نفسها من خلال مسلسل التسويات والتوافقات التي دشَّنها الحزب بدءًا من عملية إبرام التحالفات مع العديد من التيارات السياسية المغربية، بمختلف توجهاتها ومرجعياتها الأيديولوجية. وهو بذلك يحاول أن يبرز بمظهر الراغب في تكريس التعددية السياسية، من خلال الانخراط في تحالفات مع توجهات سياسية لا يتقاسم معها نفس الأفكار والمرجعية السياسية.

يُلاحَظ من بنية التحالفات التي أقدم عليها الحزب لنسج تكتله الحكومي، مدى مساهمة التحول من أداء دور المعارضة السياسية إلى قيادة الفعل السياسي الرسمي في رضوخ الإسلاميين للمزيد من التنازلات واستجابتهم للإكراهات السياسية (ضغط، طلبات)، نتيجة تحالفاتهم مع شركائهم في السلطة تحت مسمى التوافقات، باعتبارها ضريبة سياسية يستلزمها إنجاح قيادتهم للأغلبية الحكومية، ما سيقوِّي الحاجة إلى المزيد من التوافقات والتسويات، التي قد تتناقض مع مرجعياتهم الأيديولوجية والسياسية[2].

فعلى ما يبدو أن انتقال الحزب من النظرة التبسيطية للحكم وإدماجه السياسي لمدة 14 عامًا باضطلاعه بدور المعارضة السياسية، إلى تكوينه لرؤية أكثر واقعية بحكم نضج تجربته السياسية داخل المؤسسات السياسية للدولة، والاحتكاك بمختلف

أحزاب سياسية بقيادة حزب الأصالة والمعاصرة.

(1) محمد ضريف، "الحركة الإسلامية المغربية بعد 2011"، مصدر سابق، ص 12.

(2) رشيد مقتدر، "القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة"، مصدر سابق، ص 221.

القوى السياسية واحتراف العمل السياسي، عبر آلية اشتغال البرلمان وهيئاته، مثل اللجان البرلمانية والأسئلة الشفوية والكتابية، وتقديم ملتمس الرقابة وغيرها من الوسائل والطرائق، الشيء الذي أدمج بُعدًا جديدًا في تجربة هذا التيار وطوَّر بعض طروحاته ومشاريعه بالاحتكاك بالواقع السياسي الفعلي، وأدى تطور واقعيته السياسية إلى نزوعه نحو البراغماتية السياسية، في إبرام تحالفاته الحكومية مع قوى تتناقض وهويته المرجعية والأيديولوجية تناقضًا جذريًّا[1].

- **تكريس البُعد التشاركي**

عبَّر "حزب العدالة والتنمية" عن أن المنطق الذي يعتمده في عملية التحالف لا ينبني فقط على المعطيات الرقمية وتوزيع القطاعات على هذا الأساس، وإنما يتأسس على منطق التشارك والتضامن والنوعية السياسية. وقد قدَّم الحزب في هذا الصدد ما اعتُبر لدى المراقبين السياسيين تنازلات سياسية كبيرة، من قبيل:

- إعطاء رئاسة البرلمان لحزب الاستقلال مع استحقاق الحزب لهذا الموقع السياسي.
- التنازل جزئيًّا عن وزارة المالية لصالح حزب الاستقلال.
- إعطاء وزارات وازنة إلى حزب التقدم والاشتراكية اليساري مع أن هذا لا يعادل وزنه الانتخابي؛ فقد حظي بأربع وزارات مع أنه لم يحصل إلا على 18 مقعدًا، في حين مُنحت نفس المقاعد لحزب الحركة الشعبية مع أنه حاز 32 مقعدًا.

وفي الواقع؛ اتسم سلوك "حزب العدالة والتنمية" بالدقة في فهم الإطار الدستوري والسياسي؛ حيث اكتفى بأربعة أحزاب لبناء التحالف الحكومي، وهو أقل عدد ممكن لبناء التحالف في ظل نتائج الانتخابات التشريعية، وحصَّن أغلبيته الحكومية، وقدَّم التنازلات التي تضمن له الاستمرارية السياسية، وأرسل إشارات قوية بخصوص قواعد العلاقة بين الأغلبية والمعارضة[2].

انطلاقًا من التحليل الذي تم اعتماده خلال هذه الدراسة، يمكن استنتاج أن الفاعل الإسلامي، قيد الدرس، في علاقته بباقي القوى السياسية والحزبية اجتاز ثلاث مراحل أساسية:

---

(1) المصدر نفسه، ص 271.

(2) بلال التليدي، **الإسلاميون والربيع العربي**، مصدر سابق، ص 214 و215.

المرحلة الأولى: مرحلة الانكفاء على الذات التي اتســمت بغياب التجانس بينه وبين بقية القوى السياسية، خصوصًا اليسارية.

المرحلة الثانية: مرحلة الوعي بضرورة عقد تحالفات وشــراكات لتدعيم مســار الإدماج.

المرحلة الثالثة: مرحلة طغيان البراغماتية السياســية في إبرام التحالفات؛ حيث اســتفاد "حزب العدالة والتنمية"، من الحراك الشــعبي الذي ناضلت من أجله "حركة 20 فبراير" بمكوناتها المختلفة.

خلاصة القول حول طبيعة تطور علاقة "حزب العدالة والتنمية" بباقي الأحزاب والفعاليات السياســية: إن إشــراك الحركة الإســلامية في تدبير الشأن العام قد أسهم إلى حدٍّ كبير في نقلها من مســتوى "الطوباوية الأيديولوجية" إلى مســتوى "الواقعية السياســية"، وبتعبير أوضح: فإن هذا الإشــراك أسهم في تحرير الإسلاميين من أوهام المثل العليا، ليجعلهم في مواجهة إكراهات التدبير اليومي لقضايا الناس. وعليه، فهذا الإشراك شكَّل جسر العبور من مثالية المبادئ إلى واقعية السياسة[1].

ثالثًا: تحديات الفصل الوظيفي بين الدعوي والسياسي: جدلية المتغير التابع والمتغير المستقل

خلصنا في محور سابق إلى أن تعاطي "حزب العدالة والتنمية" مع إشكالية العلاقة بين الدعوي والسياسي، من خلال ارتباطه مع الحركة الأم "حركة التوحيد والإصلاح"، قد انتهت مع التداعيات التي أحدثتها تفجيرات 16 مايو/أيار على الحزب، إلى إقرار تمييز وظيفي بين الحزب والحركة. وهو ما طرحه الحزب في بعض وثائقه وطروحاته الموثقة بأوراق المؤتمر الوطني الخامس للحزب، سنة 2004، وأيضًا نهجته الحركة في وثائقها المذهبية خلال المؤتمر الوطني الرابع، سنة 2006.

فبالإضافــة إلــى الضغوطات التــي أدت إلى إقدام الحــزب والحركة على هذه الخطوة، من طرف الســلطة والتيارات السياســية والمدنية المنافســة، فإنها عكســت بشكل كبير التطور الذي لحق مستوى الوعي لدى الفاعل الإسلامي، في فهم الممارسة السياسية، وقواعد المشاركة الانتخابية في سياق الاندماج السياسي.

---

(1) محمد ضريف، "الحركة الإسلامية المغربية بعد 2011"، مصدر سابق، ص 19.

مع صعود "حزب العدالة والتنمية" إلى موقع تدبير الشأن العام؛ عبر فوزه بالانتخابات التشريعية لـ25 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011، أعيد طرح مسألة العلاقة الرابطة بينه وبين الحركة الأم "حركة التوحيد والإصلاح". وأثير النقاش حول ما إذا كان هناك من حاجة لإعادة تقييم النتائج المتحصل عليها في طرح التمايز الذي خلص إليه الطرفان لتدبير علاقتهما التنظيمية، ومدى قدرة هذه الصيغة على الاستجابة للتحولات الطارئة في الدينامية السياسية المغربية، التي قادت إلى وصول الحزب لرئاسة الحكومة المغربية لأول مرة في تاريخه.

1. تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي

مع صعود "حزب العدالة والتنمية" إلى مركز مسؤولية تدبير الشأن العام، أضحى الجواب عن سؤال علاقته بالحركة الإسلامية (الأم) "حركة التوحيد والإصلاح"، أكثر إلحاحًا خصوصًا في ظل التهم الموجهة إليه من طرف منافسيه، باستغلال المرجعية الدينية من أجل تعميق نفوذه السياسي. فإذا كانت فكرة التمايز التي كان قد خلص إليها الطرفان في تدبير علاقتهما التنظيمية، اعتُبرت خطوة دالَّة؛ في إبداع خاصية الشراكة الاستراتيجية بين طرفين منذ سنة 2004 كما يقول "محمد الحمداوي"، إلا أن الحزب عرف منذ ذلك الحين تحولات كبيرة وعميقة، حيث تحول من حزب يبحث عن تأمين المشاركة إلى حزب معارض ثم إلى حزب يرأس الحكومة، وهي كلها تحولات تستدعي أن تؤخذ بعين الاعتبار في عملية إعادة تقييم العلاقة بين الحزب والحركة.

إذ بعد تحمله لمسؤولية قيادة الحكومة المغربية، أثير نقاش داخلي بحركة التوحيد والإصلاح، حول شكل تعاطيها مع تجربة "حزب العدالة والتنمية" في تدبير الشأن العام، فتم طرح ثلاثة خيارات:

- خيار التماهي والدعم غير المشروط: باعتبار التهديد الذي يمكن أن تجده التجربة، وبالتالي المشروع، في حال عدم وجود إسناد كلي للتجربة وانخراط في معاركها.
- خيار مسافة أكبر بين الحركة والحكومة: بحكم أن من طبيعة العمل الحكومي أن يؤثر على شعبية الحزب الذي يقوده.
- خيار المساندة دون التماهي والتمايز دون الانسحاب: ويقصد به دعم تجربة التحول الديمقراطي التي يخوضها الحزب في إطار التحالف الحكومي،

من غير الاضطرار إلى التماهي مع الخطاب والسياسة الحكومية، بما يعني إعطاء المسـافة التي تحرر الحركة من الإكراهات السياسـية التي تكبِّل في العادة العمل الحكومي، وتعزيز موقعها كفاعل مدني داعم للإصلاح ومقاوم للفساد، ومعزز لمواقع المرجعية والهوية والقيم، ومتدافع مع المشاريع التي تحاول إضعاف هذه المواقع[1].

فكان التوجه نحو إقرار الخيار الثالث، عبر دعم التجربة ومسـاندة الحكومة في خياراتها وتصوراتها السياسية، مع إبقاء مسافة حتى لا تترتب أية مسؤولية للحركة عن إخفاقات وممارسـات الحزب التدبيرية من جهة، وفي عدم تحميل مسـؤولية التعبئة الدينية للحزب خلال الحركة، من جهة ثانية.

فالملاحَظ أنه خلال سنة 2011؛ ظلت "حركة التوحيد والإصلاح" حريصة على إبقاء مسـافة تفصلها عن "حزب العدالة والتنمية"، بفعل الاتهامات التي كانت توجَّه للحزب والحركة معًا، بكون هذه الأخيرة هي التي تتحكم في الحزب وتشـكل قوته الأساسـية. طبعًا، إن المسـؤولين عن الحزب ظلوا حريصين على إبراز ذلك التمايز الوظيفـي بينـه وبين الحركة. كما أن الحركة سـايرت التحولات التي عرفها المغرب هـذه السـنة، من خلال تعبيرها عن مواقفها مـن أحداث خطاب 9 مارس والإصلاح الدسـتوري وكل مـا جرى في المغرب انتهاء بفوز الحـزب بنتائج الاقتراع وتكليف الحزب بتشكيل الحكومة[2].

وضعيـة الحزب الاعتبارية داخل الحكومة حتَّمت عليه أن يسـرِّع من مجالات التمييز والفصل الوظيفي بينه وبين الحركة، وهو اختيار سـرَّع من وتيرة الطرح الذي كان قد أقرَّه منذ سـنة 2008، والذي كان من نتائجه هو التدقيق في وظيفة الطرفين، وحاجات المواطنين ونظرتهم لدور ووظيفة الحزب الأساسية. التي كان "سعد الدين العثماني" قد لخصها في: "إن ما يريده المواطنون من الحزب أساسًا هو أن يكون قادرًا على إبداع الحلول لمشكلاتهم المجتمعية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وليس أن يكون حركة دينية تصدر الفتاوي وتبشِّـر بالنجاة الأخروية، وذلك على الرغم من

(1) وثيقة داخلية لحركة التوحيد والإصلاح، تحدد مستقبل علاقة الحركة مع تجربة حزب العدالة والتنمية في تدبير الشأن العام، سنة 2011، ورد في: بلال التليدي، **مراجعات الحركة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 192.

(2) محمد ضريف، "حوار مع جريدة التجديد"، **التجديد**، عدد 2 يناير/ كانون الثاني 2012.

أن كثيريـــن منهم يريـــدون منه أن يقوم بتلك المهمة في احترام لدينهم وثقافتهم، وأن يتحرك ببرنامج ذي مرجعية إسلامية وملتزم بمقاصدها وأحكامها[1].

النزوح نحو النزعة التدبيرية فرضتها البيئة السياسية المستجدة على الحزب، كما فرضها النسق السياسي الذي جعل الحزب في وضعية تدبير الشأن العام، بما يعني ذلك من توفير آليات وأدوات للتدافع والبرمجة والتخطيط والبحث عن الحلول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الآنية.

فكانـــت النتيجـــة في تطور علاقة الحزب بالحركة أن بـــرزت نزعة للتوجه نحو اســـتقلالية وظيفيـــة، يمكـــن إبرازها في ثلاثة حقول أساســـية: حقل الخطاب، وحقل الممارسة العملية، وحقل الرموز.

- **حقل الخطاب**

ما دام الخطاب السياســـي هو ترجمة للبرنامج السياســـي الذي يمتح منه الحزب مرجعيَّته التدبيرية، فقد برز بشكل لافت الالتزام بمحددات الخطاب السياسي لدى قادة وأطر الحزب، في الوقت الذي تضاءل معه خطاب الهوية والأخلاقي مقابل الخطاب الدعوي الإرشادي الذي يختص به أطر وقادة الحركة.

وهو التطور الذي دفع "أحمد الريســـوني"، رئيس الحركة ســـابقًا، لأن يثيره في إحدى رسائله المضمَّنة لحكومة "عبد الإله بنكيران"، بقوله: "إن المرجعية بدأت تصبح باهتة ومحتشمة في خطاب وزراء العدالة والتنمية لمصلحة المرجعيات السائدة، سياسية كانت إعلامية أو قانونية، ويشير هنا إلى قضية كفالة الأطفال المغاربة من طرف أجانب ومســـألة المهرجانات الفنية والبنوك الإســـلامية، وركز على ضرورة الإشارة إلى القيم الدينية المؤطرة لهذه المطالب وضرورة استعمال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وعدم الاكتفاء بالجوانب القانونية والاقتصادية التي تســـتند إلى المصلحة العامة ودعا إلى إبراز أوجه الحلال والحرام في الأفعال بدلًا من التركيز على صفتها القانونية"[2].

فجـــاء رد "محمد يتيم" القيادي بالحـــزب وبالحركة أيضًا، "هل من اللازم دومًا حين ندافـــع عن قانون أو تشـــريع أو إجراء أن يتم من خـــلال لغة فقهية ويتحول الخطاب

---

(1) سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، (القاهرة، دار كلمة للنشر والتوزيع، ط 6، 2015)، ص 136.

(2) جريدة أخبار اليوم، عدد 12 يونيو/ حزيران 2013.

السياسي الحزبي أو خطاب النائب البرلماني إلى خطبة منبرية؟...العمل التشريعي هو صوغ القانون، والقانون عمل بشـري وضعي ولو اسـتند إلى مرجعية وقيم دينية..في العمل التشـريعي لا نكون في دائرة الحال والحرام وإنما نكون في دائرة الواجب أو الممنوع قانونًا"[1].

في ذات السـياق، كشـف "عبد الله بوانو"، رئيس فريق "حزب العدالة والتنمية" بمجلـس النواب آنـذاك، على خلفية الانتقادات التي وجهها الرئيس السـابق لحركة التوحيد والإصلاح، "أحمد الريسوني"، والتي اتهم فيها الحزب بالابتعاد عن المرجعية الإسـلامية "عـن وجود دعوات داخل الحـزب للمرور إلى مرحلة مـا بعد الحركة الإسـلامية"، وعن اعتقاده بأنه تم داخل العدالة والتنمية "تجاوز النسـخة الأولى من فكر الحركة الاسلامية"؛ "حيث تم القيام بمراجعات فكرية كبيرة على مستوى المنهجية واستيعاب الواقع والفهم المتجدد للنص"[2].

وأكد "بوانو" من خلال ذلك على "مسـاندته للفصل الذي اعتمده الحزب بين الدعوي والسياسي، معتبرًا أن مجال السياسة هو التدافع والصراع على قاعدة البرامج والتفويض الشـعبي وهي مجال النسـبي بينما الدعوة هي مجال المطلق. فالسياسـي يسعى إلى السلطة لخدمة المجتمع، والداعية يسعى إلى قلوب الناس طمعًا في جزاء الآخرة "لكل واحد دور ووظيفة"، مشـيرًا إلى أن السياسـي ذا المرجعية الإسـلامية، يسـعى إلى خدمة الشـعب والمجتمع طمعًا في تقدم بلده، معتبرًا أن حرية الاعتقاد مثـلًا و"إن كانـت من صميم الدين لا يجـوز للمتدين التوجس منها فقط، لأنها جزء من مبادئ حقوق الإنسان العالمية"، مضيفًا أن "الحريات الفردية والجماعية جزء من منظومة (لا إكراه في الدين)"[3].

يُقِـرُّ "محمد الحمداوي" بهذا التوجه في تمايـز الخطاب بين الحركة والحزب من منطلق "أن طبيعة العمل السياسـي تقتضي المنافسة بين المعارضة والأغلبية وغير ذلك، ولكن لا ينبغي أن يتحول بالضرورة كل متنافس مع العدالة والتنمية إلى خصم لحركة التوحيد والإصلاح، لذلك وجب أن يكون الخطاب الدعوي للحركة مستوعبًا ومنفتحًا على الجميع"[4].

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمد الحمداوي، "حوار مع جريدة التجديد"، عدد 16 فبراير/ شباط 2014.

وبالتالـــي، يكمــن مصدر الاهتمام بفصل الدعوي عن السياســي على مســتوى خطاب الحزب، في أنه يتيح تحرير العمل الحزبي والسياسي من سيطرة مفاهيم الدعوة والوعظ والإرشــاد والعمل الاجتماعي، ويجعله – أي العمل السياســي والحزبي – أقرب إلى الاحتراف والتخصص، بعيدًا عن اللغة والمفاهيم الشعاراتية والعاطفية التي طغت على خطابات الأحزاب والحركات الإسلامية خلال عقود سابقة، واختُزلت في شعار "الإسلام هو الحل"[1].

- **حقل الممارسة**

لطالما اعتُبر حقل ومجالات العمل مثار إشــكال في تطور العلاقة بين الحركة والحزب، فأين تنتهي وظيفة الحزب؟ وأين تبدأ وظيفة الحركة؟ ثم العكس بالعكس؟

يقول "محمد الحمداوي" حول هذه النقطة: "المغاربة حينما يصوِّتون على "حزب العدالة والتنمية" ينتظرون منه إنجازات على مستوى برامج ومقترحات في تدبير الشأن العــام، يعني برلمان، بلدية، أغلبيــة، حكومة، معارضة...وهذا الأمر هو مجال خاص بالحــزب، لن تجده في جدول أعمــال "حركة التوحيد والإصلاح" ولا قيادتها، رغم أنها حركة دعوية ولها مواقف سياســية في القضايا الكبرى للأمة، فإن قضايا الحزبية وقضايا تدبير الشأن العام تبقى مجالًا لاشتغال الحزب[2].

مــن هذا المنطلــق، يُعطِي الحــزب الأولويــة للقضايا السياســية والاقتصادية والاجتماعيــة، وأخــذ المبادرة في تناولها والدفاع عنهــا، مقابل أخذ "حركة التوحيد والإصلاح" المبادرة في الدفاع عن قضايا الهوية والأخلاق، وهي – بحســب ما هو مقرر في وثائقها – تسلك أساسًا طريق الدعوة وإعداد الإنسان وتربيته"[3].

- **حقل المسؤولية والرموز**

بالرغم من تعدد الأدلة التي تؤكد الاســتقلالية المؤسســية للحركة والحزب، إلا أنه لا تزال مسألة الفصل بين الحركة والحزب على مستوى العضوية مسألة جوهرية،

---

(1) محمد أبو رمان، **من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنية: الإسلاميون والشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي**، (عمَّان، مؤسسة فريديريش إيبيرت، 2018)، ص 168.

(2) محمد الحمداوي، "حوار مع جريدة التجديد"، عدد 16 فبراير/ شباط 2014.

(3) سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، مصدر سابق، ص 138.

فمثلًا ترتبط شروط العضوية في الحركة باعتبارات دينية وأخلاقية، في حين أن الالتحاق بالحزب لا يفرض على الأعضاء إلا مشاركة التنظيم فيما يتعلق بتوجُّهه السياسي ومرجعيته العامة. إضافة إلى ذلك؛ فإن قواعد الترقية داخل الحركة لا تستند إلى اعتبارات سياسية. كذلك، تختلف الإجراءات العقابية لدى كل من الحركة والحزب؛ فالعضو الذي يتم إقصاؤه من الحزب لأسباب سياسية، قد استُبعد بالضرورة من الحركة، والعكس صحيح. وبالإجمال، تُخصَّص أنشطة حركة التوحيد والإصلاح لغرض الدعوة، في حين يُعهد إلى الحزب بالشق السياسي. الجدير بالملاحظة أن الحركة تتفاعل وتتواصل مع مجموعات إسلامية أخرى مثل العدل والإحسان بطريقة مختلفة عن مقاربة الحزب. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما تجاهر حركة التوحيد والإصلاح بعلاقة المودة مع "جماعة العدل والإحسان". في المقابل، يلزم الحزب جانب الحذر في تفاعله مع مثل هذه المواجهات تجنبًا لإثارة التوترات مع النظام السياسي[1].

يقول "محمد الحمداوي" حول هذه النقطة: "اتخذنا قرارًا بالدخول في مسار التمايز على مستوى الرموز والقيادات، حيث كان في البداية ستة أعضاء مشتركين بين المكتب التنفيذي للحركة والأمانة العامة للحزب، فكنَّا كلما جاءتنا فرصة سواء في مؤتمر الحركة أو في مؤتمر الحزب لنقلص من عدد القيادات المشتركة فعلنا، وكلما اختير أحد أعضاء المكتب التنفيذي أمينًا عامًّا للحزب يخرج من المكتب التنفيذي، أولهم الدكتور "سعد الدين العثماني" والثاني الأستاذ "عبد الإله بنكيران"، الذي استمر عضوًا في المكتب التنفيذي إلى أن تم انتخابه أمينًا عامًّا للحزب في المؤتمر السابق للحزب، سنة 2008، فقدم استقالته من المكتب التنفيذي، وبالنسبة للأعضاء الآخرين كلما تم انتخابهم في مؤتمرات الحزب أعضاء في الأمانة العامة واستطعنا أن نعوضهم فعلنا، فقلصنا العدد إلى عضوين فقط مشتركين (مصطفى الخلفي ومحمد يتيم)، ولكن المسار فعلًا هو أننا نسعى إلى التمايز التام على مستوى الرموز[2].

2. تدبير العلاقة بين المرجعية الأيديولوجية والممارسة السياسية البراغماتية

إذا كانت الدينامية السياسية التي انخرط فيها "حزب العدالة والتنمية" بالمغرب بعد أحداث الحراك الشعبي العربي، قد أسهمت في تحوله نحو الممارسة السياسية من داخل موقع تدبير الشأن العام، وبالتالي التوجه الكلي نحو العمل المؤسساتي بكل

(1) عمرو حمزاوي، **المشاركة ومعضلاتها**، مصدر سابق، ص 18.

(2) محمد الحمداوي، "حوار مع جريدة التجديد"، مصدر سابق.

ما يعني ذلك من المساهمة في تدبير الإشكاليات الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين. وقد بدا ذلك واضحًا، كما تناولنا في محاور سابقة، على مستوى البرامج المقترحة من طرف الحزب، وأيضًا على مستوى الشراكات السياسية التي انخرط فيها، أو على مستوى التحول في تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، والتي خلصت للتمايز على ثلاثة مستويات، كما تطرقنا لذلك في الفقرة السابقة. فقد كان لذلك انعكاسات أخرى على مستوى تدبير العلاقة بين المرجعية الأيديولوجية للحزب، مقابل متطلبات العمل السياسي من داخل مؤسسات الدولة، الذي يفرض على الممارسين الالتزام بالبراغماتية والوقاية إلى حدٍّ بعيد.

حول هذه النقطة، يمكن إبراز ست سمات جوهرية برزت بشكل لافت في الممارسة السياسية التي أضحى "حزب العدالة والتنمية"، يدبر بها وظيفته الحكومية:

أولًا: توظيف آلية التوافق لتدبير العلاقة مع باقي الفاعلين السياسيين.

ثانيًا: التدبير بمنطق الجزء من الكل وليس الكل من الجزء، لهذا "فحزب العدالة والتنمية" اعتمد في منهجيته، بالرغم من الصلاحيات التي يكفلها الدستور لرئيس الحكومة، نهجًا تشاركيًّا في تدبير السياسات العمومية.

ثالثًا: رصد تحول كبير على مستوى الممارسة وعلى مستوى الخطاب، يعكس استيعاب الحزب عملية تحوله من موقع المعارضة إلى موقع التسيير الحكومي.

رابعًا: جُلُّ القوانين والتشريعات التي أقدمت عليها الحكومة، سواء على مستوى تنزيل مضامين الدستور، أو على مستوى القوانين العادية، لم يُسجَّل عليها أي مسٍّ بالحقوق الفردية، والحريات العامة الخاصة بالشأن الديني أو الأخلاقي للمواطنين، وهي رسائل مضمنة لفعاليات المجتمع المدني والتيارات العلمانية، التي كانت متوجسة من توجهات الحزب في هذا المجال.

خامسًا: واقعية التدابير الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي اعتمدتها الحكومة في تدبير السياسات العمومية؛ ولهذا غابت الشعارات الأخلاقية والطهرانية، التي كان يوظفها الحزب في مرحلة المعارضة، خصوصًا فيما يتعلق بالسياسات التعليمية والثقافية والفنية.

سادسًا: شهدت علاقة الحكومة مع التزامات المغرب الدولية، الخاصة بالمصادقة على بعض التشريعات والعهود الدولية، التزامًا كليًّا بها. كما أن الحكومة لم تلجأ لسنِّ قوانين تمس المصالح الغربية الاقتصادية بالمغرب، بالإضافة إلى استمرار التعامل

الحكومي مع الصناديق الدولية المانحة للمغرب، بل اجتهدت الحكومة في كسب ثقة هذه الجهات من أجل تمويل المشاريع الاقتصادية المغربية.

تؤشر هذه السمات على معطى أساس؛ يتعلق بحجم التحول الذي أصاب منطق الممارســة السياسية عند الفاعل الإســلامي المغربي، وهو تحول – في نظر "محمد يتيــم" – مكســب كبير للحركــة؛ فلم يعد عندنا داخل الحركــة مفاهيم أو أفكار أو اجتهادات مقدســة، فعندنا بحمد الله قابلية لمراجعة كل شيء: الاجتهادات، الأفكار، الأشخاص، كل شيء قابل للمراجعة على أساس الشرع وعلى أساس الشورى داخل الهيئات المسؤولة في كامل الوضوح والشفافية"[1].

مــن الواضح من عمليــة التحليل والتوصيف الســابقة، أن الحركة الإســلامية وبعــض قادتها، أقدموا على العديد من الممارســات، وبنــاء المواقف من العديد من القضايا الجوهرية في ممارســة الحكم وتدبير شــؤون المجتمع، لا تتوافق بالضرورة مع المنتوج النظري المؤسِّــس لفعلها الحركي، لكنها تكون ممارســات عملية بمنزلة مقدمــات للتأصيل النظري الذي ســيأتي متخلفًا عن الممارســة العملية، ومبررًا لها، بخلاف البدايات الأولى للعمل السياسي لهذه الحركات، التي كانت تبدأ بعملية التعبئة والتأطير والتأصيل للفعل الحركي، بشكل مسبق عن الممارسة.

وهو ما يؤشر على مستويات التحول ووتيرته لدى أطر وقادة الحزب، خصوصًا مع تسارع الأحداث السياسية، ودرجة تفاعل البيئة السياسية معها؛ مما جعل الممارسة العملية التي تقدم عليها، لا تنتظر التنظير أو التأصيل من قادتها، بل هي تعمل وتندمج في الفعل السياسي، ثم يأتي التأصيل بشكل متأخر عن ذلك متوافقًا مع شكل ونتائج الممارسة العملية التي أقدمت عليها الحركة على أرض الواقع.

وقد بدا حجم هذه الفكرة واضحًا في الممارســة السياســية التي أقدمت عليها الحركة، و"حزب العدالة والتنمية"، في خضم تفاعلها مع الأحداث المتســارعة التي تولدت عن الحراك الشــعبي العربي عامة، والمخرجات التي تولَّدت عن "حركة 20 فبراير" خاصة، ســواء فيما يتعلق بتصريف بعض المواقف المتعلقة بعملية الإصلاح، وشــكله وطبيعته، أو فيما يتعلق بطبيعة الخطاب المتفاعل مع هذه الأحداث، أو فيما يتعلــق بالقضايا التي أثارها هذا الحراك من قبيــل مطالب إقرار الديمقراطية والحرية

(1) محمد يتيم، حوار مع جريدة التجديد، عدد 16 مارس/ آذار 2014.

والعدالة الاجتماعية، وهي القضايا التي يكتنفها نوع من اللبس وعدم الحسم معها في فكر وتنظيرات الحركة الإسلامية المغربية.

وهكــذا، عمل الحراك على إخراج الحركة من المنطقة الرمادية التي كانت تقبع بهــا، لتدمــج مقولات وأفكار تمتح من القاموس الليبرالــي، من قبيل إقرار الحريات الفرديــة والجماعيــة، وتحقيق نظام ديمقراطــي يضم كافة التيارات بكافة تشــعباتها واختلافاتهــا. هــذا، إلى جانب مــا أفرزه هذا الحراك من وصــول الحزب إلى قيادة الحكومــة، وهو ما فرض على الفاعل الإســلامي الخروج مــن منطق المعارضة إلى منطق تدبير الشــأن العام؛ وهو الأمر الذي لم تكن الحركة قد حضَّرت له تأصيلات وتنظيرات نظرية تؤطِّر فعلها وممارستها العملية.

يؤكــد "عبد الإله بنكيــران" هذا المعطى بقوله: "عندما نواجه الواقع نكتشــف أن العوامــل التي كانت تؤطر تفكيرنا ليســت هي نفســها عنــد التطبيق. لقد أصبحنا نواجــه وقائع وإكراهات أكبر منذ دخولنا الحكومة. عندما توضع أمام أمور كالميزانية والتوازنــات الماكرواقتصاديــة والعجز وغياب هامش المنــاورة، فعليك بالضرورة أن تتحرك. لم أتخيل يومًا أن تكون المقاصة والتقاعد أولى أولوياتي"[1].

في محصلة المحاور التحليلية الســابقة، يمكن الخروج بمعطى أســاس، يقضي بأن تمظهرات الممارسة السياسية للحزب حاليًّا قد بدأت عبر ممارسة الدعوة بواسطة الحركة في جموع الناس بغرض جمع الأنصار وحشد المؤيدين، ثم الانتقال بعد ذلك إلى التمأســس التنظيمي؛ الأمر الذي أحدث تغيرًا في إدراك الســياق الذي تتحرك فيه (تغيُّر في موازين القوى أو العلاقات أو الأطراف أو فيها جميعًا)، وهذا التغير يتطلب اســتجابة أو تفاعلًا مع معطيات الممارســة الواقعية. وهنا مسألة جديرة بالتأمل، وهي أن الممارسة الواقعية في الحركات الإسلامية عادة ما تسبق التنظير أو وضوح الرؤية الكلية، فالرؤية لا تسبق العمل، وهذا ما يجعل من العملية الواضحة – التي قد تصل إلى البراغماتية – السمة المميزة لتحولات الحركات الإسلامية[2].

فعمدت القيادة المؤطِّرة لفعل الحركة خلال الفترة الممتدة من أواسط الثمانينات إلى أواسط التسعينات، حينما تم استكمال عملية الوحدة والاندماج في "حزب الحركة

(1) عبد الإله بنكيران، "حوار مع جريدة التجديد"، عدد 25 مارس/ آذار 2014.

(2) هشام جعفر وأحمد عبد الله، "حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط"، في: **الإسلاميون والممارسة السياسية**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004)، ص 241.

الشعبية الدستورية الديمقراطية"، إلى تحطيم الإطار القديم وتكوين إطار جمعي جديد؛ وهذا الأمر له دلالات معرفية دالَّة في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، فعملية كسر الأطر وإعادة تعريفها تعمل بمنزلة عمليات معرفية أساسـية تساعد على تنظيم الخبرة والشـعور بالمواقـف عن طريق إضفاء معان على الأحـداث والعوارض. فالأطر يتم بناؤها اجتماعيًّا ولكن يتم تطبيقها فرديًّا، وهي تتشـكل من آليات معرفية تتصل بحل المشـكلات، وتعمل في كل مكان، وكل زمان، حينما نسـتدعيها لتضفي معنى على المواقف التي تواجهنا[1].

كما يجدر التأكيد على أن أحداث 16 مايو/ أيار شكَّلت الفرصة الملائمة لوضع "حزب العدالة والتنمية" في محك الاختبار، ومناسـبة لتقييم أدائه وتقويم سـلوكاته السياسـية، بغيـة إعـادة النظر في موقع الحركة الإسـلامية داخل الحقل السياسـي. و"بالفعل، فقد استطاع الإسلاميون بنهجهم الواقعي التأقلم مع مجال العمل السياسي، واكتسـاب مهارة القيام بالوظيفة المنبرية أو فن الخطابة السياسـية، كما أن مظاهرهم الخارجية قد أفرزت لنا بعض التنوع"[2].

(1) هانك جونستون، **الدولة والحركات الاجتماعية**، ترجمة: أحمد زيد، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2018)، ص 114.

(2) رشيد مقتدر، **الإدماج السياسي للقوى الإسلامية في المغرب**، مصدر سابق، 229.

خاتمة

أسـفرت عملية تحليل تحولات الفاعل الإسلامي المغربي وفق المنظور السابق الإشارة إليه، عن ثلاثة محددات جوهرية:

المحدد الأول: وهو العامل الخارجي، وخلاصته أنَّ المشاركة السياسية من داخل المجال العام الرسمي، أدت بالحركة الإسلامية إلى الاحتكاك بالعمل الميداني كفاعل ممارس، بكل ما يعني ذلك من احتكاك مع باقي الممارسين للفعل السياسي؛ من تيارات وتنظيمـات وأحزاب وفعاليات المجتمع المدني قد تتعارض منطلقاتها وأيديولوجيتها مع مرجعية الحركة الإسلامية، ناهيك عن طبيعة النسق السياسي المغربي، الذي طالما رأى في الفاعل الإسـلامي أحد الروافد المنافسـة له على مشروعيته الدينية، وهو ما شكَّل تحديًا رئيسًا للحركة، خصوصًا في مواجهة الخصوم السياسيين، الذين يخوضون في مجال المنافسة السياسية صراعًا قائمًا على نقد أيديولوجيتها ومنطلقاتها المرجعية، مما حتَّم على هذه الأخيرة أن تقدم مزيدًا من التنازلات والمراجعات.

المحدد الثاني: وهو العامل الداخلي، الذي يتولد بدوره عن محفزات ومؤثرات العامـل الخراجي، ومفاده أنَّ الانخراط في العملية السياسـية، وتدبير الشـأن العام، يدفـع الحركة للتعامل مـع مواضيع وقضايا متجددة ومختلفة في طبيعتها عن القضايا والرهانات التي يقوم عليها الأمر داخل مجال الدعوة. وهو ما يدفع الحركة إلى إحداث نقد داخلي ومراجعة تصوراتها ومنطلقاتها، حتى تتكيف مع ما تتطلبه الممارسـة من آليات وأولويات، ومنطق خاص بها.

وهنـا، يبرز المحدد الثالث الذي يفرض على الحركة الالتزام بخطاب سياسـي واقعـي، يغلـب عليه الطابع السياسـي أكثر من الخطابات الأيديولوجية الإسـلامية. فالانخراط بالعملية السياسية، ثم المشاركة في العملية الانتخابية، وخوض تجربة تدبير الشـأن العام يكون له أثر بليغ في تنقيح المفردات المسـتعملة في عملية الاحتكاك السياسـي، ثم في المبادئ المؤطـرة لنظرة الفاعل للعملية السياسـية برمَّتها. وعليه، يصبح التركيز على مدى اسـتجابة الفاعلين السياسـيين والاجتماعيين للبيئة المحيطة بهـم أكثـر أهمية وجدوى من أجل اختبار مدى اسـتعداداهم لتغيير خطابهم، وتنقيح أيديولوجيتهم، ومرونة استجابتهم للمتغيرات الطارئة ببيئتهم الخارجية.

وهو ما سعت للكشف عنه هذه الدراسة؛ من خلال إبراز محددات التأثير الذي تتركه عملية المشـاركة السياسـية للفاعل الإسلامي، والتي يكون لها تجليات عديدة، سواء على مستوى بنيتها التنظيمية أو على مستوى بنيتها الأيديولوجية.

أما على الصعيد التنظيمي: كانت عملية القطيعة التي أحدثها النشطاء المنفصلون عن "حركة الشـبيبة الإسـلامية"، بقيادة "عبد الإله بنكيران"، بداية من الثمانينات من القرن الماضي، قد قامت على ثابتين تنظيميين أساسـيْن: القطيعة مع العمل السـري، والقطيعة مع أسلوب القيادة المنفردة للعمل الحركي. بعد أن انكشفت النوايا الراديكالية لحركة الشبيبة الإسلامية بزعامة "عبد الكريم مطيع"؛ ابتداء من سنة 1975، وهي السنة التـي اغتيل فيها المناضل الاتحادي، عمر بنجلون؛ حيث نُسِـب للحركة تورطها في عملية الاغتيال. تحول عمل حركة الشـبيبة الإسـلامية إلى السـرية والتخفي، وهو ما زاد مـن عمليـة الحصار الأمني الذي ضرب عليها. فكان أول ما أعلن عنه النشـطاء المنفصلون عن "حركة الشـبيبة الإسـلامية"، هو نبذ السرية، والسعي نحو العمل وفق القوانين الشرعية، وكانت تلك أول خطوة لبدء عملية التحول والمراجعة لدى الفاعل الإسلامي قيد الدرس.

وقد انعكسـت القطيعة مع العمل السـري، على البنية التنظيمية التي سـعى إلى تدشينها قادة الحركة، عبر إعادة ترسيم حدود التنظيم بما يجعل القيادة منتخبة وخاضعة للمسـاءلة، وهو ما أسـهم في مأسسة العمل التنظيمي لحركة الجماعة الإسلامية، عبر اعتماد قانون داخلي يحدد الصلاحيات والالتزامات والعلاقات داخل التنظيم.

وقد انعكسـت هذه التحولات التي دشـنتها الحركة منذ منتصف الثمانينات إلى حدود منتصف التسـعينات، على البنية التنظيمية للحركة مسـتقبلًا، بعد عملية الوحدة ما بين "حركة الإصلاح والتجديد" و"رابطة المسـتقبل الإسلامي"، تحت لواء "حركة التوحيد والإصلاح"؛ حيث تم الانتقال من أسلوب الحركة الجامعة إلى أسلوب الحركة الرسالية، وهو ما نقل الحركة من وضعية التموقع على الذات إلى الانفتاح على الآخر، فيما سُمي لدى الحركة "بالتوسع من خلال المشروع وليس من خلال التنظيم". بمعنى أن عملية الإصلاح التي تتوق إليها الحركة، ليس من الضروري أن تتم من قِبل التنظيم ولا حتى من قبل أفراده، بل المهم أن تتحقق في الواقع[1]. وهو ما يعني الانفتاح على الآخر، والقبول بالتعددية السياسية والاجتماعية.

---

(1) سعد الدين العثماني، "حركة التوحيد والإصلاح: حصيلة التحولات والمراجعات"، **مجلة الفرقان**، عدد 76، 2016.

مـن أبـرز التحولات الأخرى التي مسَّـت البنية التنظيميـة للحركة، بروز مبدأ التخصص، الذي أفرز تفرعات تنظيمية موازية للحركة، من تجلياتها الاشتغال بالعمل السياسـي مـن خلال "حزب العدالـة والتنمية"، الذي تعتبر قياداتـه الحالية القيادات المؤسِّسة والمطورة للعمل الحركي، بحركة التوحيد والإصلاح وأصولها السابقة بكل من "الجماعة الإسلامية" و"حركة الإصلاح والتجديد".

ووفـق مبدأ التخصص، عرفت العلاقـة بين الحركة والحزب، تطورًا مطردًا منذ سـنة 1996، وهي السـنة التي اندمج فيها جُلُّ قيادات الحركة، بحزب الدكتور "عبد الكريم الخطيب" "الحركة الشـعبية الدسـتورية الديمقراطية"، قبل أن يتحول لاسـم "حـزب العدالة والتنمية"، كأحـد التطورات التي تدخل ضمن دينامية التحول الطارئة على البنية التنظيمية للحزب أيضًا، والتي تحولت من علاقة عضوية، كما كان الشـأن في بداية الأمر، إلى علاقة تمايز وظيفي، وإلى علاقة استراتيجية بين تنظيمين منفصلين في إطارهما المنظم وفي قيادتهما المسيِّرة.

وما خلصت إليه الدراسة في هذه الجزئية من التحليل، أن التحولات التي طرأت علـى البنيـة التنظيمية والمرجعية الفكرية للحركة ومن خلالها الحزب، لم تكن ولادة مخططات واعية، وإرادة متأصلة في برامج الفاعل الإسـلامي، ولكنها وليدة لسيرورة من الانخراط والمشـاركة السياسـية، التي تسبق عملية التأصيل والتنظير، والذي يأتي في مرحلة متأخرة عمَّا تكشفه الممارسة السياسية من نتائج، ليكون إمَّا مكمِّلًا لها أو داعمًا لها.

أما على مسـتوى المرجعية الأيديولوجية؛ فخضع مسـار الحركة الإسلامية في المغرب، موضع المعالجة في هذه الدراسـة، لإكراهات وسياقات وعقبات، وقد بات واضحًا خلال العقدين الأخيرين، دخول أطر وقادة الحركة في دينامية التسـيُّس، بما يقتضـي ذلك من الخضـوع لمنطق المصلحة والربح والخسـارة وإكراهات التنافس السياسـي مع باقي التيارات والتنظيمات السياسـية، التي تتعـارض في مرجعيتها مع منطلقات وتصورات الحركة الإسلامية. هذا، إلى جانب الإكراهات التي يفرضها النسق السياسـي، الذي يجعل المؤسسـة الملكية الفاعل السياسي الرئيس، والممثل الوحيد للمشـروعية الدينية؛ وهو ما أفضى بشـكل متدرج، كما تناولنا في متن الدراسة، إلى تنامي نزعة براغماتية، وتراجع النزعة الأيديولوجية.

إذ إنه في بدايات تشـكل الحركة الإسـلامية كان الطابع الغالب على تصوراتها

ومنطلقاتها، هو الاستكانة إلى المرجعية الأيديولوجية في تصريف مواقفها، وفي ممارساتها السياسية عبر توظيف مفاهيم تستمد من قاموس المرجعية الإسلامية كينونتها كالإسلام هو الحل، ودولة الخلافة، وتنزيل الشريعة. لتتحول بفعل عامل التسييس، والمشاركة السياسية، وفق السياقات التي تناولنا سابقًا، إلى تبني مفاهيم تمتح من قاموس الحداثة والمرجعية الكونية، من قبيل التداول على السلطة وفصل السلط، والإصلاح السياسي القائم على مبادئ الديمقراطية. وهو ما يعني الانتقال من حركة هوياتية، إلى حركة سياسية تشتغل بمنطق العمل الحزبي.

وعليه، أفرزت عملية التحليل أن تشكُّل الهوية السياسية والأيديولوجية للحركة الإسلامية، ترجع جذوره إلى الأفكار والتصورات التي بسطها "سيد قطب" و"أبو الأعلى المودودي" بدرجة أولى، كما نشأت عليها أطر وقادة الحركة، إلا أن عملية الدمج، والانخراط المطرد في العملية السياسية بما توفره من فرص للاندماج، أطَّر عملية التحول في البنية المرجعية التي كانت تتبناها الحركة؛ فتم التحول من مستوى التفكير الانقلابي، نحو التفكير الإصلاحي، وإقامة الدين بدل إقامة الدولة الإسلامية.

إن اندماج الحركة الإسلامية في العملية السياسية، جعلها أكثر مرونة في التعامل مع مناوئيها من التيارات والتنظيمات السياسية المتعارضة مع مرجعيتها، وأكثر براغماتية مع السلطة السياسية القائمة. وهو ما حاولت هذه الدراسة المحاججة حوله، من خلال استيعاب الخلفية النظرية لأطروحة "الدمج والاعتدال" التي تعني أنه كلما انخرطت الحركة في الممارسة السياسية، اتجهت نحو تعديل مرجعياتها وخطابها واستراتيجيتها السياسية، وهو ما يتلاقى في نهاية المطاف مع المفهوم الذي تعبِّر عنه أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي"، التي لا تعبر عن نهاية الحركات الإسلامية، بقدر ما تعني استيعاب هذه الحركات للتعددية السياسية، ولقواعد الديمقراطية سواء في بعدها الأداتي أو في بعدها القيمي ولو نسبيًّا[1]. أو بمعنى آخر، هي تعبير عن قدرة الحركات الإسلامية على تغيير مدركاتها وتصوراتها ومرجعياتها استجابة للتحديات والأزمات، التي تواجهها خلال عملية المشاركة السياسية.

إجمالًا؛ يمكن القول: إن "حزب العدالة والتنمية"، بفعل الممارسة السياسية وما تقتضيه من التفاعل اليومي بالسياقات التي تنتجها البيئة السياسية، استطاع أن يُعدِّل من

(1) Asef Bayat, **Making Islam Democratic**, Op., Cit, p. 11.

مرجعيته ومنطلقاته الفكرية، وهو ما يعكس ملامح الحركة "ما بعد الإسلامية"، فالحزب حافظ على علاقته بالمرجعية الإسلامية في شقها الاجتماعي والأخلاقي، بينما تمكن من أن يقيم انفصالًا عنها في شِقِّها السياسي، أي كبرنامج وكمقترحات وكتصورات سياسية. وهو ما خلصنا إليه في عملية سبر آراء نشطاء الحزب؛ حيث لوحظ التأكيد على "الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية بدلًا من الأحادية، والتاريخية بدلًا من النصوص الجامدة، والإيمان بالحرية، والمستقبل بدلًا من الماضي"[1]، وهو ما يمثل جوهر أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" كما يتصورها "آصف بيات" Asef Bayat.

وفي الختام، تنتهي هذه الدراسة إلى أربع نتائج رئيسة:

ـ لقد بَنَت الحركة الإسلامية، التي شكَّلت محور هذه الدراسة، هويتها السياسية الإسلامية في بداياتها التأسيسية، كحركة تسعى لاسترجاع الذات الإسلامية، التي ترى أنها قد سُلبت من أصالتها وهويتها الدينية والثقافية. لهذا، حينما نبحث في الأصول الاجتماعية والثقافية، للنخب المؤسِّسة للفعل الحركي الإسلامي في المغرب، كما تناولنا في المحور الأول، نلفت الانتباه إلى طبيعة تشكل الهوية الجمعية للحركة، التي انبنت كردٍّ فعل على إخفاق سياسات التحديث التي دشنتها دولة ما بعد الاستقلال. فإخفاق عملية الانتقال من البنيات المجتمعية التقليدية، نحو بنيات معاصرة وحداثية، أدى إلى بروز هوية جمعية مضادة وجدت تعبيرها في الفعل الجماعي، الذي برزت مضامينه مع "حركة الشبيبة الإسلامية" ثم استمرت مع القادة الذين انفصلوا عنها لتأسيس "الجماعة الإسلامية"، كقطيعة مع الأسلوب الصدامي الذي نهجته "حركة الشبيبة الإسلامية" مع الدولة والمجتمع.

ـ لقد أشار جزء ليس باليسير من هذه الدراسة، إلى الدور الذي يلعبه السياق، ومتغيرات البيئة السياسية، في صوغ ممارسة الفاعل الإسلامي. فقد ساعد استيعاب الفاعل الإسلامي لتكلفة المنافع والخسائر التي تفرزها البيئة السياسية المحيطة به، على إدراك الفرص المتاحة أمامه، وإعادة تأطير هويته السياسية، وتنقيح أيديولوجيته السياسية. وبناء على ذلك خلصت هذه الدراسة إلى أن الحركة الإسلامية، موضع المساءلة في هذا البحث، تحوَّلت أهدافها وتطورت استراتيجياتها، نتيجة لعاملين متداخلين:

(1) Ibid., p. 12.

العامــل الأول: يتجلــى في طبيعــة المتغيــرات الحاصلة في بيئتها السياســية والاجتماعية؛ فالظروف المتغيرة بالبيئة الخارجية تسهم في تمديد أو تقليص مساحات الفرص المتاحة أمام الحركة، وهو ما يدفعها إلى تكييف استراتيجيتها لتحقيق أهدافها، بناء على ما تتيحه هذه البيئة من فرص.

العامــل الثانــي: يعود إلى قدرة الحركة على تأطير مســاحات الفرص وإدراكها واستيعاب تكلفتها التنظيمية والأيديولوجية، من خلال تطوير أساليب التعبئة من جهة، ومفاهيمها، وتصوراتها، كحركة هوياتية تجاه الدولة والمجتمع، من جهة ثانية.

وهو ما يؤدي إلى اســتنتاج رئيس يقضي بكون انخراط الفاعل الإســلامي في العمليــة السياســية، لم يكن فقــط نتيجة لعامل الدمج الذي ســعت إليه الدولة تجاه الحركة، ولكن كان أيضًا لعامل ذاتي جرَّاء سعي الحركة، نحو خلق مساحات لفرص التسيس والمشاركة، من أجل الدفاع عن مواردها ومصالحها ومكاسبها التنظيمية.

- من النتائج الأخرى التي خلصت إليها هذه الدراســة، أنه كلما تقدمت مســتويات انخراط الفاعل الإســلامي، في المجال السياســي العام الرســمي، تفككت بنيته الأيديولوجية وتصوراته السياســية بشــكل مطرد، لتتيح الفرص لبنيات متجددة، ومتكيفة مع البيئة السياســية القائمة. وهو ما يجعل العلاقة ســببية بين الممارسة السياســية كمتغير مســتقل؛ والمرجعية الأيديولوجية كمتغير تابع لما يحصل من تطورات وتحولات، على الفعل السياسي للفاعل الإسلامي.
- أخيرًا، نعود من حيث انطلقنا إلى نقطة رئيســة في اســتجلاء مدى التحول الذي لحق بالحركة الإســلامية المغربية، حينما قسَّمنا عملية التحول الطارئة على البنية السلوكية، والبنية الأيديولوجية، ثم البنية التنظيمية للحركة، إلى ثلاثة أنواع:

فعندمــا تمــس عملية التحول الأبعاد الثلاث الســابقة، تصبح عملية "شــاملة"، أمــا عندما تقتصر عملية التحول فقط على البُعدين، الســلوكي والتنظيمي، دون البنية المرجعية والأيديولوجية، فهي تُسمَّى عملية تحول "براغماتية" بمعنى أن التنظيم يبقى وفيًّــا لأيديولوجيتــه وتصوراته ومواقفه التي بنى عليها تنظيمه في بداياته التأسيســية، بالرغم مما يبديه من تحولات على مســتوى الســلوك والتنظيم. بينما تســمى عملية التحــول "موضوعية" حينما تمس فقط الجوانب المرجعية والفكرية والســلوكية، من دون أن يشمل التحول الأساس التنظيمي للحركة؛ وهو ما يعني أن التحول لم يشمل جل أطر وقادة والحركة، التي يبقى جزء منها وفيًّا لأيديولوجيته التقليدية، ومتمســكًا بمرجعيته التي تأسس عليها.

في حالة الدراسة التي بين أيدينا، لاحظنا كيف أن "حزب العدالة والتنمية" الذي اســتطاع أن يصل إلى قيادة الحكومة المغربية بشــكله الحالي تمتد أصوله الاجتماعية والثقافية وتجربته الحركية إلى عقود خلت، شــهدت من خلالها العديد من التغيرات والتقلبات، مسَّت الممارسة السياسية من جهة، ثم البنية التنظيمية من جهة ثانية، والبنية الأيديولوجية من جهة ثالثة. فهي عملية تحول شــاملة، مسَّــت هذه الأبعاد الثلاث، عبر سيرورة متدرجة، بدأت من إحداث القطيعة مع العقيدة الصدامية "لحركة الشبيبة الإسلامية"، ثم مرَّت إلى مرحلة البحث عن المشاركة بالمجال السياسي العام، وصولًا بالمشاركة في تدبير الشأن العام، من خلال رئاسة الحكومة المغربية، إزاء النتائج التي حصل عليها الحزب بالانتخابات التشــريعية لســنة 2011، وهو ما يدل على أننا إزاء حركة لديها القدرة على التكيف مع التغيرات السياســية والمجتمعية الطارئة في بيئتها السياسية.

ببليوغرافيا

1.العربية

كتب

- إب فولر، غراهام: **الإسلام السياسي ومستقبله**، ترجمة: محمد محمود توبة، (الرياض، مكتبة العبيكان، 2006).
- إب فولر، غراهام وأوليسير إيان: الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، ترجمة شوقي جلال، (القاهرة، مركز الأهرام، 200).
- إبراهيم علي، حيدر: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان، (الدار البيضاء، دار قرطبة، ط 2، 1991).
- ــــــ: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
- أبو اللوز، عبد الحكيم: الحركة السلفية في المغرب: 1971-2004، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- أبو رمان، محمد: أنا سلفي: بحثٌ في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السلفيين، (عَمَّان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2014).
- ــــــ: من الخلافة الإسلامية إلى الدولة المدنية: الإسلاميون والشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي، (عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2018).
- الإدريسي، أبو زيد المقرئ: في المساندة النقدية لحكومة التناوب، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، سلسلة اخترت لكم رقم 1، 1999).
- إسبوزيتو، جون: التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة؟، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة، دار الشروق، ط2، 2002).
- القديمي، نواف: الإسلاميون وربيع الثورات، الممارسة المنتجة للأفكار، (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2013).
- إكرام، الجراح وطلال عز الدين: الأحزاب والقوى السياسية في سوريا، 1961-1980، (القاهرة، دار المعارف الجديدة، 1985).

– ألياد، مارســيا: الحنين إلى الأصول، ترجمة: حســن قبيســي، (بيروت، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، 1998).
– أمين، سمير وغليون، برهان: حوار الدنيا والدين، (بيروت، دار الفارابي، 1996).
– الأنصاري، محمد جابر: التأزم السياســي وسوسيولوجيا الإســلام، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
– أوريد، حســن: الإســلام السياســي في الميزان، (الدار البيضاء، مطبعة المعارف الجديدة، 2016).
– الإدريســي، أبو زيد المقرئ: الغلو في الدين: المظاهر، والأسباب، (الدار البيضاء، منشورات الزمن، 2010).
– أرنــدت، حنــة: في الثورة، ترجمة عطــا عبد الوهاب، (بيــروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008).
– ـــــــ: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، ط1، (القاهرة، دار الساقي، 1992).
– أيكلمان ديل: المعرفة والسلطة في المغرب: صور من حياة مثقف من البادية المغربية في القرن العشرين، ترجمة: محمد أعفيف، (طنجة، دار النشر ملابطا، 2009).
– بشــير، موسى نافع: الاســلاميون، ط1، (الدوحة، مركز الجزيرة للدراسات، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 2010).
– شــحادة، مروان: تحــولات الخطاب الســلفي: الحركات الجهادية-حالة دراســة (1990-2007)، ، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).
– روا، أوليفييه: الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، (القاهرة، دار الساقي، 2012).
– ـــــــ: تجربة الإسلام السياسي، ط1، (القاهرة: دار الساقي، 1996).
– ـــــــ: عولمة الإسلام، ط2، (القاهرة: دار الساقي، ، 2003).
– الزاهي، نور الدين: الزاوية والحزب: الإســلام والسياســة في المجتمع المغربي، (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2003).
– بونعمان، ســلمان: أســئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاســتعادة نهضة الأمة، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013).
– الغذامي، عبد الله: الفقيه الفضائي: تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشــة، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2011).
– عماد، عبد الغني: سوســيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشــكاليات..من الحداثة إلى

العولمة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
- العلواني، طه جابر: لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، (الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014).
- منجيب، المعطي و(آخرون): مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب، (الدار البيضاء، دفاتر وجهة نظر، 2008).
- بنكيران، عبد الإله: الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج، (الدار البيضاء، منشورات الفرقان، 1999).
- بنيوسف، محمد: الثابت والمتحول في الخطاب السياسي للحركات الإسلامية في المغرب، (الرباط، منشورات أصوات الريف، 2014).
- بورغا، فرانسوا: الإسلام السياسي في زمن القاعدة، ترجمة: سحر سعيد، (القاهرة، قدمس للنشر والتوزيع، 2018).
- ـــــ: الإسلام السياسي: صوت الجنوب، ترجمة: لورين زكرى، (القاهرة، دار العالم الثالث للنشر، بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون العلمي، 2001).
- ـــــ: فهم الإسلام السياسي، ترجمة: جلال بدلة، (القاهرة، دار الساقي، 2018).
- بوطالب، إبراهيم: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
- بوهاها، عبد الرحيم: الإسلام الحركي، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006).
- بيرك، إدموند ولابيدوس، دايرا: الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة: محروس سليمان، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000).
- تللي، تشارلز: الحركات الاجتماعية، 1768 – 2004، ترجمة: ربيع وهبة، (القاهرة، منشورات المجلس القومي للترجمة، 2005).
- التليدي، بلال: مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات).
- تورين، آلان: براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سوليمان، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
- تمام، حسام: تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 2010).

- الجابــري، محمد عابد: المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية...الحداثة والتنمية، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1988).
- دانييــل هيرفيــه ليجيــه، جان بول ويليام: سوســيولوجيا الديــن، ترجمة: درويش الحلوجي، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
- روشــيه، جي: علم الاجتماع الأميركي: دراســة لأعمال تالكوت بارسونز، ترجمة: محمد الجوهري وأحمد زايد، (القاهرة، دار المعارف للطباعة والنشر، 1981).
- روشــيه، غي: مقدمة في علم الاجتماع العام: الفعل الاجتماعي، ترجمة: مصطفى دندشلي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983).
- الريســوني، أحمد: الفكر الإســلامي وقضايانا السياســية المعاصرة، (القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2012).
- ـــــــ: ما قل ودل: ومضــات ونبضات، (القاهرة، دار الكلمة للنشــر والتوزيع، 2014).
- ســعد، حســين: الأصولية الإســلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
- سعود، الظاهر: الحركات الإسلامية في الجزائر، الجذور التاريخية والفكرية، (دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012).
- الســيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا، (الدوحة، دار قطري بن الفجاءة، 1986).
- شرفي، عبد المجيد: لبنات، (تونس، دار الجنوب للنشر، 1994).
- ضريف، محمد: الإســلام السياســي في الوطن العربي، (الدار البيضاء، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1992).
- ـــــــ: الإسلام السياسي مقاربة وثائقية، (الدار البيضاء، منشورات المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية، 1992).
- ـــــــ: الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999، (الدار البيضاء، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1999).
- ـــــــ: الحقل الديني المغربي: ثلاثية السياسة والتدين والأمن، (الرباط، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 2017).
- الطوزي، محمد: الملكية والإسلام السياسي، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي

(الدار البيضاء، نشر الفنك، 2001).
- العبدلاوي، المختار: الإسلام المعاصر: قراءة في خطاب التأصيل، (بيروت، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع ودار نمير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007).
- العثماني، سعد الدين: التصرفات النبوية السياسية: دراسة أصولية لتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، (بيروت، الشبكة العربية للنشر، 2017).
- ـــــــ: التصرفات النبوية بالإمامة، الدلالات المنهجية والتشريعية، (الدار البيضاء، منشورات الزمن، الرباط 2002).
- ـــــــ: الدين والسياسة تمييز لا فصل، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2009).
- ـــــــ: المشاركة السياسية في فقه شيخ الاسلام، (بيروت، مطبعة قرطبة للطباعة والنشر، 1997).
- ـــــــ: في الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل، (الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط4، 1996).
- ـــــــ: في فقه الحوار، (الدر البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1996).
- عمارة، محمد: الحركات الإسلامية رؤية نقدية، (القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998).
- العناني، خليل: داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).
- ـــــــ: الإسلاميون في مصر، (بيروت، جسور للترجمة والنشر، 2019).
- غرامشي، أنطونيو: كراسات السجن، ترجمة: عادل غنيم، (بيروت، دار المستقبل العربي، 1994).
- الغضبان، نجيب: التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي: 1980-2000، (عمان، دار المنار، 2002).
- غليون، برهان: نقد السياسة: الدولة والدين، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004).
- الغنوشي، راشد: من تجربة الحركة الإسلامية بتونس، (تونس، دار المجتهد للتوزيع والنشر، 2001).
- الفاسي، علال: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، (الدار البيضاء، مطبعة

النجاح الجديدة، 2003).
– فايز، سارة: الأحزاب والقوى السياسية في المغرب، (بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 1990).
– فتحـــي عثمان، محمد: التجربة السياســـية للحركة الإســـلامية المعاصرة، (عمان، منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي،1991).
– فضل الله، حسين: حوارات: خطاب الإسلاميين والمستقبل، (بيروت، دار الملاك، 1996).
– فيبر، ماكس: الاقتصاد والمجتمع: الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية، والقوى المخلفات، السيادة، ترجمة: محمد التركي، (بيروت، منظمة الترجمة العربية، 2015).
– فيليـــب، كابان وجان فرانســـوا، دورتيه: علم الاجتماع مـــن النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة: إياس حسن، (دمشق، دار الفرقد، 2010).
– كيبـــل، جيل: يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة: نصير مروة، (بيروت، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992).
– كنـــون، عبـــد الله: النبوغ المغربي في الأدب العربـــي، ج 3، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1960ـ1961).
– كيرتز، كليفورت: تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009).
– ماركـــس، كارل وإنجلز، فريديريك: البيان الشـــيوعي، ترجمـــة: العفيف الأخضر، (بيروت، منشورات الجمل، 2015).
– ماركـــس، كارل: رأس المـــال، ترجمة: رشـــيد البراوي، (القاهـــرة، مكتبة النهضة المصدرية، 1947).
– مالكي، امحمد: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1994).
– محمد أبو رمان ونفين بندقجي، من الخلافة إلى الدولة المدنية: الإسلاميون الشباب في الأردن وتحولات الربيع العربي، (عَمّان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2018).
– محمد، صالح نغم: الحركات الإسلامية في المغرب العربي، (الخرطوم، دار الجنان، 2010).

- مصطفى، هالة: النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر، (القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، 1995).
- مقتدر، رشيد: الإسلاميون الإصلاحيون والسلطة بالمغرب: مقابلات حول الحكم والسياسة، (الدار البيضاء، منشورات مركز مغارب، 2016).
- ميرزا المرشد، عباس: ضخامة التراث ووعي المفارقة: التيار الإسلامي والمجتمع السياسي في البحرين، (البحرين، مجمع البحرين للدراسات والبحوث،2002).
- الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته المعاصرة، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001).
- الناصري، أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج 8، القسم الثاني، (الدار البيضاء، دار الكتاب، 1997).
- نشان، كيث: السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت، منظمة الترجمة العربية، 2013).
- النفيسي، عبد الله فهد: الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، (الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1995).
- الهرماسي، عبد اللطيف: الحركة الإسلامية في تونس، اليسار الاشتراكي الإسلام والحركة الإسلامية، (تونس، بيروم للنشر، 1985).
- الهرماسي، محمد صالح: مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر، (دمشق: دار الفكر، 2001).
- الهرماسي، محمد عبد الباقي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).
- هرير دكمجيان، ريتشارد: الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، (القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 3، 1992).
- أسلمو، ولد سيدي مصطفى: الحركات التي تسمي نفسها "إسلامية"، (نواكشوط، الوكالة الموريتانية للأنباء، 2002).
- يافوز، محمد حقان: الإسلاميون والسياسة التركية: دراسة في الهوية السياسية الإسلامية التركية، ترجمة: فهد حسنين، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016).

مؤلفات جماعية

- إ.ف. مالا شـينكو و(آخرون): الاستشـراق والإسـلام، ترجمة وإعداد: فالح عبد الجبار، (دمشق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1991).
- أفندي، عبد الوهاب و(آخرون): الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، (أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسـات والبحوث الاسـتراتيجية، 2002).
- أمين، سـمير و(آخرون): الحـركات الاجتماعية في العالم العربي، (القاهرة، مركز البحوث العربية والإفريقية، المنتدى العالمي للبدائل، 2006).
- أو سيرز، دافيد و(آخرون): المرجع في علم النفس السياسي الجزء الثاني، ترجمة: ربيع وهبة وآخرون، (القاهرة، المجلس القومي للترجمة، 2010).
- أيوب، نزيه و(آخرون): الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، (الربـاط، مركـز طارق ابن زياد للدراسـات والأبحاث، مطبعـة النجاح الجديدة، 2000).
- الرياشـي، سليمان و(آخرون): التيارات الإسـلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
- الريسوني، أحمد و(آخرون): خصائص منهجية في مسار حركة التوحيد والإصلاح، (الرباط، طوب بريس، سلسلة ندوات مجلس الشورى 2017).
- زهدي، كرم محمد و(آخرون): المراجعات الفقهية للجماعة الإسـلامية، (القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، 2003).
- الشـوبكي، عمرو و(آخرون): الحـركات الاحتجاجية في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 2014).
- صبري، إسـماعيل و(آخرون): الحركات الإسـلامية المعاصرة في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، 2003).
- الهرماسـي، عبد الباقي و(آخـرون): الدين في المجتمع العربـي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- يتيـم، محمـد و(آخرون): حركة التوحيـد والإصلاح المغربية: البناء والكسـب، التطلعات والتحديات، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2012).
- بكفـورد، جيمس و(آخـرون): أبعاد الدين الاجتماعية، ترجمـة: صالح البكاري،

(تونس، الدار التونسية للنشر، 1993).
- عبد العزيز، علا و(آخرون): الحركات الإسلامية في آسيا، (القاهرة، مركز الدراسات الآسيوية، 1988).
- عمــاد، عبد الغني و(آخرون): موســوعة الحركات الإســلامية في الوطن العربي، المجلد الأول، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
- عمــاد، عبد الغني و(آخرون): موســوعة الحركات الإســلامية في الوطن العربي، المجلد الثاني (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
- النفيســي، عبد الله و(آخرون): الحركة الإســلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989)
- الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، (مجموعة مؤلفين)، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
- الإســلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، اتجاهــات وتجارب، (مجموعة مؤلفين)، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

رسائل جامعية

- الشرقاوي، عمر: المؤسسة الملكية والجماعات الإسلامية بالمغرب: بين استراتيجية الاســتيعاب واســتراتيجية الاســتبعاد، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية العلــوم القانونية والاقتصاديــة والاجتماعية، أكدال، جامعة محمد الخامس الرباط، سنة 2009.
- مصباح، محمد: التيارات السلفية بالمغرب، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط، سنة 2016.
- العوضي، رباب الحسيني حسن: التيار الديني كما تعرضه الصحافة المصرية تحليل مضمون لعينة من الصحف 1970-1990، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس القاهرة، سنة 1995.
- أحمــد، عبــد العاطــي محمد: الحركات الإســلامية فــي مصر وقضايــا التحول الديمقراطي، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، سنة 1995.
- متقي، البشــير: الحركة الإســلامية والمشاركة السياســية بالمغرب: حركة التوحيد

والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجًا، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة القاضي عياض، سنة 2008.
- بوغالم، عباس: المؤسسة الملكية والمسألة الدينية بالمغرب، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة محمد الأول، سنة 2008.

دوريات أكاديمية

- إبراهيم، حسنين توفيق وأماني، مسعود الحديني: "ظاهرة الإحياء الإسلامي في الدراسات الغربية: رؤية تحليلية نقدية"، منبر الحوار، العدد 25، صيف 1992.
- إسبوزيتو، جون: "لا ترفض الأصولية إلا بعض جوانب الحداثة"، الوسط، العدد 100، ديسمبر/ كانون الأول 1993.
- الأعرجي، رضا: "خفايا عالم الحركات الأصولية السرية في المغرب"، مجلة الوسط، العدد 45، ديسمبر/ كانون الأول 1992.
- بلقزيز، عبد الإله: "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية آليات القطيعة والاستمرار"، منبر الحوار، العدد 39، صيف 1999.
- ـــــ: "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية"، منبر الحوار، العدد 29، سنة 1995.
- بوتنر، فريدمان: "الباعث الأصولي ومشروع الحداثة"، ترجمة: عمرو حمزاوي، المستقبل العربي، العدد 218، شتاء 1997.
- بودهان، أحمد: "الصحوة الإسلامية تاريخًا ومنهجًا ودور المغرب في تدعيم أسسها"، دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، عدد 234 جمادى 1 - جمادى 2 1404 - مارس/ آذار 1989.
- بيرك، جاك: "الإسلام المستنير القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الإسلاموية"، الوسط، العدد 99، نوفمبر/ تشرين الثاني 1993.
- جوان نف، كيرني وكاثلين، تيرنين: "الحرمان النسبي والحركات الاجتماعية من وجهة نظر نقدية لعشرين سنة من النظرية والبحث"، مجلة علم الاجتماع السياسي، العدد 3، مايو/ أيار 1982.
- ريتشارد، دكمجيان: "الإحياء الإسلامي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا"، التاريخ

المعاصر، العدد 78، أبريل/نيسان 1980.
- زين الدين، محمد: "الإصلاحات الدستورية والسياسية في مغرب التسعينات"، فكر ونقد، العدد 64، ديسمبر/كانون الأول 2004.
- الطيب، توفيق: "الخصائص الثابتة اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الإسلامية"، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، أبريل/نيسان 1976.
- عز الدين، ناهد: "مفهوم هيكل الفرص السياسية: صلاحية الاستخدام كأداة تحليلية في دراسة العمل الجماعي"، النهضة، العدد الأول، يناير/كانون الثاني 2005.
- عقل، محمد أحمد صلاح: "حركة حماس وممارستها السياسية والديمقراطية"، المستقبل العربي، العدد 448، صيف 2017.
- العناني، خليل: "الإسلاميون العرب بعد خمس سنوات من الربيع العربي: أسئلة المشروع والأيديولوجيا والتنظيم"، سياسات عربية، العدد 18 يناير/كانون الثاني 2016.
- الغنوشي، راشد: "دروس مستفادة من تجربة الحركة الإسلامية"، شئون الشرق الأوسط، العدد 342، فبراير/شباط 1993.
- فالح عبد الجبار، "حول الحركات الإسلامية المعاصرة: نماذج من بلدان عربية وإيران وباكستان"، الفكر الديمقراطي، العدد 8، خريف 1989.
- كونينجهام، كارلا: الأصولية الإسلامية ونظرية الدومينو، السياسات الدولية، العدد 125، يوليو/تموز 1995.
- محمود، عبد الحفيظ المهر: "الحركات الاجتماعية والفرصة السياسية"، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 27، صيف 2010.
- مصطفى، جزار: "تأثير الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة على الاستقرار السياسي في الوطن العربي"، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 15، سنة 2016.
- هاليداي، فريد: "الأصولية في عالمنا الراهن"، أبواب، العدد الأول، صيف 1993.
- ــــــ: "اليسار فقد صدقيته والبدائل الأخرى غير موجودة"، الوسط، العدد 100، ديسمبر/كانون الأول 1993.
- ويمبرلي، ديل: "الحرمان الاقتصادي والاجتماعي والبروز الديني"، مجلة علم الاجتماع السياسي، العدد 25، ربيع 1984.

– ياسر، صالح: "الحركات الاجتماعية، الجوهر المفهوم والسياقات المفسرة"، الثقافة الجديدة، العدد 371، يناير/ كانون الثاني 2015.
– الصيادي، مخلص: "الحركات الإسلامية المعاصرة: رد فعل أم استجابة؟"، المستقبل العربي، عدد 369، نوفمبر/ تشرين الثاني 2009.

2. الأجنبية

Books

– Adam, Przeworski and John, Sprague. Paper Stones: A History of Electoral Socialism, Chicago: University of Chicago Press, 1986.
– Ashour, Omar. The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements, Routledge, 2009
– Bayat, Asef. Making Islam Democratic : Social Movements and The Post-Islamist Turn, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.
– Ben Morris, Lindstrom-Ives. The Muslim Brotherhood: How its Troubled, University of Vermont, 2015.
– Bourdieu, Pierre et Abdelmalek Sayed. Le Déracinement : La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie, Paris Minuit, 1964.
– Brown , Nathan. Arguing Islam after the Revival of Arab Politics, Oxford University Press, 2016.
– ________ : When Victory Is Not an Option Islamist Movements in Arab Politics, Cornell University Press, 2012.
– Browers, Michaelle L. Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation. New York: Cambridge University Press, 2009.
– Burgat, François. L'islamisme au Maghreb : La Voix du Sud, Paris : Karthala, 1988.
– ________ : Comprendre L'islam Politique. Une Trajectoire de Recherche Sur L'altérité Islamiste, 19732016-, Paris : La Découverte, 2016.

- Carrie R.Wickham, Mobilizing Islam : Religion, Activism, and Political Change in Egypt, New York : Colombia University Press, 2002.
- Dale, F. Eickelman & James Piscatori, Muslim Politics, Princeton University Press, 2004.
- David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden (ed.). The Blackwell Companion to Social Movements, Blackwell Publishing, 2007.
- Della Porta Donatella and Diani Mario, Social Movements: An introduction, Oxford, Backwell publishing, 2006.
- ________: Social Movements, Political Violence, And The State: A Comparative Analysis Of Italy And Germany. Cambridge University Press, 2006.
- Diani Mario and Doug Macadam, Social Movements and Networks Relational Approaches to Collective Action, Oxford University Press, 2009.
- Eickelman, Dale, Moroccan Islam, Tradition And Society In Pelgrinage Center Austin And London: University Of Texas Press, 1976.
- Geertz,Clifford. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, New Haven et Londres Yale University Press 1968.
- Gellner, Ernest. Conditions of Liberty: Civil Society and itsRivals, London: Penguin Books, 1994.
- ________: Post-Modernism, Reason and religion, London and New York : Routledge, 1992.
- George, Ritzer (ed). The Blackwell Encyclopedia of Sociology, Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- Hachemi, Nader Islam. Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies, Oxford University Press; Reprint edition, 2012.
- Hafez, Mohammed. Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in

the Islamic World. Boulder, Lynne Rienner, 2003.

- Hans, Toch. The Social Psychology of Social Movements, New York: Routledge, 2013.
- J. Espositi and J. voll, Makers of Contemporary Islam, Oxford Univesity Pres New York, 2001.
- John S, Burdick. Social Movement Theory and Research: weekly reading and presentation schadule. Fall, Syracuse University Office 1999.
- Kepel, Gille. Jihad: Expansion et Déclin de L'islamisme, Paris: Gallimard, 2000.
- linda, Butenhoff. Social Movements and Political Reform in Hong Kong, Praeger Pub Text, 1999.
- Mayer N. Zald and John D McCarthy. The Dynamics of Social Movements, Cambridge, Winthrop Publisher, Inc., 1979.
- McAcdam Doug, McCarthy John; and Zald Mayer, (eds), Comparative Perspectives an socail Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, And Cultural Framings, Cambridge University Press, 1996.
- McAdamis, Doug. Political Process and the Development of Black Insurgency, 19301970-, University of Chicago, Press, 1982.
- Mehmet, Ozay. IslamicIdentity and Development: Studies of the IslamicPerphery, london: Routledge,1990.
- Melucci, Alberto. Challenging Codes: Collective Action In The Information Age, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- Morris and C. M. Mueller (Eds), Frontiers in social movement theory, New Haven, CT, US: Yale University Press, 1992.
- Moscovici, S. La psychanalyse, son image et son public, Paris : Presse Universitaire de France, 2e édition, 1976.
- Quintan Wiktorowicz, Islamic Activism: A Social Movement Theory

Approach, Indiana University Press, 2004.

- Schwedler, Jillian. Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Scott, Alan. Ideology and the New Social Movements, London, Unwin Hyman, 1990.
- Smelser, Neil. Theory of Collective Behavior, London, Kegan paul, 1962.
- Suzanne, Staggenborg. Social Movements, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Tarrow, Sidney. Power In Movement: Social Movements, Collective Action And Politics, Cambridge University Pres, 1994.
- Tilly, Charles. From Mobilization to Revolution, Massachusetts: Adison-Wesley Publishing Company, 1978.

Periodicals and, Academic Papers

- Al – Anani, Khalil. dslamists Parties Post – Arab Spring. Mediterranean Politics, (Vol. 17, Issue 3, 2012).
- Beuhler, Matt. "The Threat to "Un-Moderate": Moroccan Islamists and the Arab Spring," Middle East Law and Governance (Vol 5, n° 3, 2013).
- Borum, Randy. Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research, Journal of Strategic Security, (Vol 4 n° 4, 2011).
- David Meyer and Suzzane Staggenborg, "Movements, Counter movements, and Structure of Political Opportunity," American Journal of Sociology, (Vol 101, n° 6, May 1996).
- Fillieule, Olivier. Propositions pour une Analyse Processuelle de L'engagement Individuel, Revue française de science politique, (Vol. 51, n° 12001 ,2 /).

– Guini, Marco. "Structure and Culture in Social Movement Theory", Sociological Forum, (Vol, 13, 1998).
– Hair Dckmejian, The Arab Anatomy of Islamic Reviallegitimacy crisis, Ethnicconflict and the Search of Islamic Alternatives, (the middle east journal, (Vol 34, n°1, 1980).
– Hebrele, Rodolf. "Social Movements, An Introduction To Political Sociology" , Social Forces, (Vol 31, Issue 2, 1 December 1952).
– Munson, Ziad. "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood." Sociological Quarterly, (Vol 42, n° 4, 2001).
– Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement: the Case of Two Groups in Egypt", in Ali E.Hillal Dessouki (ed.) Islamic Resurgence in the Arab World, (USA, Praeger 1982), and Saad Eddin Ibrahim, "Egypt's Islamic Activism in the 1980s", in: Third World Quarterly, (Vol 10, No.2, April 1988).
– Khadija Mohsen Finan et Zeghal Malika, Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc : Le cas du Parti de la Justice et du Développement, science politique (Vol. 56, 2006).
– Schwedler, Jillian. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis," World Politics (Vol 63, n° 2, April 2011).
– Tarrow, Sidney. ''National politics and collective action : Recent theory and research in western europe and united states, annual review s of sociology, (vol, 14, 1988).
– Tilly, Charles. "Social Movements as Historically Specific Clusters of Political Performances ", Berkeley Journal of Sociology 38, 1994.
– Wittes, Tamara Cofman. "Islamist Parties: Three Kinds of Movements", Journal of Democracy, (Vol 19, n°7, jully 2008).

عن هذا الكتاب

لقد كانت المفاهيم الرئيسة التي قامت عليها الحركة الإسلامية المغربية في بداياتها التأسيسية، تغلب عليها النزعة الأيديولوجية الدينية من خلال الاستناد إلى قاموس هوياتي يستمد من المرجعية الإسلامية مشروعيته، من قبيل "إقامة الدولة الإسلامية"، و"الإسلام هو الحل"، و"القرآن دستورنا" و"إنزال الشريعة". بيد أنه مع عملية المراجعات التي دشنتها الحركة بداية الثمانينات، ثم تأثير الممارسة السياسية من داخل المؤسسات السياسية الدستورية، انتقلت الحركة تدريجيًّا إلى تبني قاموس مفاهيمي، يستقي من مرجعيات الحداثة السياسية من قبيل "الديمقراطية"، و"الدولة الوطنية"، و"الإصلاح السياسي".

وعليه، فمسار الحركة الإسلامية، قيدَ الدرس، لم يكن مسارًا خطيًّا، بل كان مسارًا مطّردًا خاضعًا لمنعرجات وسياقات متقلبة، عبر الانتقال من حركة دينية بمرجعية هوياتية، تقدم نفسها كبديل للوضع السياسي القائم عبر نهج سلوك التغيير السياسي إلى حركة شبه سياسية تمزج بين مجال الدعوة ومجال السياسة، إلى حزب سياسي خاضع إلى قواعد الممارسة السياسية البراغماتية. وهو مسار فرض على الحركة التكيُّف مع متغيرات الظرفية الاجتماعية، والبيئة السياسية القائمة بهدف الانخراط في العملية السياسية. لهذا، كلما زادت درجة الانفتاح السياسي زاد حجم انخراط الحركة في الممارسة السياسية، مستفيدة من حجم الفرص السياسة المتاحة، من أجل تعزيز حضورها السياسي والاجتماعي. وكلما تعزز هذا الحضور السياسي داخل مؤسسات الدولة، تنساق الحركة نحو تعديل مواقفها والتخفف من مواقفها وتصوراتها الأيديولوجية بما يتوافق مع موضعها داخل المؤسسات السياسية، والتزامها بالديمقراطية ونبذ العنف والاعتدال في الطرح والقبول بالتعددية، والانخراط في تحالفات مع تنظيمات وأحزاب سياسية أخرى، بما تمليه السياقات ومتطلبات الممارسة السياسية البراغماتية.

نبذة عن المؤلف

عبد الإله سطي، أستاذ باحث في العلوم السياسية والقانون الدستوري، حاصل على شهادة الدكتوراه من كلية الحقوق بجامعة محمد الخامس أكدال الرباط/المغرب. له العديد من الأبحاث والدراسات في مجلات علمية محكمة. صدرت له بعض الكتب، منها: "ما بعد الإسلام السياسي في المغرب"، (دار إفريقيا الشرق، سنة 2016)، و"صناعة القرار السياسي بالمغرب" (دار المعارف الجديدة، سنة 2017)، و"الملكية والإسلاميون"، (منشورات وجهة نظر، سنة 2012). مهتم بقضايا الإسلام السياسي، والتحولات السياسية والاجتماعية بالمنطقة العربية.